



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2017

(V)Erkennen und Anerkennen in Wolframs 'Parzival'

Rippl, Coralie

Abstract: In this article, a new approach to the character Parzival is applied. How the identity of Parzival is constructed is analyzed using recognition patterns for Parzival stated by other characters over the course of the story. Amongst other things it is revealed how the Gawan episodes artfully draw the reader's attention and sympathy towards the absent Parzival character (ritter rôl); this is mainly achieved through the authority of Gawan as a protagonist.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-145231>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Rippl, Coralie (2017). (V)Erkennen und Anerkennen in Wolframs 'Parzival'. In: Baisch, Martin. Anerkennung und die Möglichkeiten der Gabe : literaturwissenschaftliche Beiträge. Frankfurt am Main: Peter Lang, 197-240.

Coralie Rippl, Zürich

(V)Erkennen und Anerkennen in Wolframs *Parzival*

Abstract: In this article, a new approach to the character Parzival is applied. How the identity of Parzival is constructed is analyzed using recognition patterns for Parzival stated by other characters over the course of the story. Amongst other things it is revealed how the Gawan episodes artfully draw the reader's attention and sympathy towards the absent Parzival character (*ritter rôle*); this is mainly achieved through the authority of Gawan as a protagonist.

I. Wahrnehmen, (An)Erkennen und das Problem der Figurenidentität

Die Themen ‚Erkennen‘ und ‚Wahrnehmung‘ sind für Wolframs *Parzival* schon vielfach untersucht, sie führen die Forschung jedoch immer schnell zur Hauptfrage einer ‚Entwicklung‘ Parzivals durch den Roman hindurch.¹ Der Begriff der Entwicklung, aufgeladen mit modernen Implikationen von Individualität² und

- 1 Vgl. Hahn, Ingrid: „Parzivals Schönheit. Zum Problem des Erkennens und Verkennens im ‚Parzival‘“. In: Fromm, Hans (Hrsg.): *Verbum et Signum*. (Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung, Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter 2). Fink: München 1975, S. 203–232; dies.: „Zur Theorie der Personenerkenntnis in der deutschen Literatur des 12.-14. Jahrhunderts“. *PBB* 99, 1977, S. 395–444. Die instruktive Studie von Green, Dennis H.: *The Art of Recognition in Wolfram's „Parzival“*. Cambridge University Press: Cambridge 1982 untersucht die Kunst des Erkennens mit akribischer Detailgenauigkeit auch in der Frage der Informationsvergabe. Im Zentrum steht die Verbindung zwischen den Erkenntnisprozessen Parzivals und des Publikums. Vgl. den fruchtbaren Band von Greenfield, John (Hrsg.): *Wahrnehmung im Parzival Wolframs von Eschenbach. Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002*. (Revista da Faculdade de Letras. Línguas e literaturas. Anexo 13). Faculdade de Letras: Porto 2004, dessen Aufsätze verschiedene Aspekte der Wahrnehmung und des Erkennens beleuchten, u. a. die Liebe. In der grundlegenden, an Hahn 1977 anschließenden Arbeit von Schulz, Armin: *Schwieriges Erkennen. Personenidentifizierung in der mittelhochdeutschen Epik*. (MTU 135). Niemeyer: Tübingen 2008, wird der *Parzival* im systematisch angelegten Kapitel zum höfischen Roman mit verhandelt, sodass er als Einzeltext weniger zur Geltung kommt.
- 2 Zum mittelalterlichen Begriff der Individualität vgl. Gerok-Reiter, Annette: „Auf der Suche nach der Individualität in der Literatur des Mittelalters“. In: Aertsen, Jan A. /

Martin Baisch - 9783653064438

Heruntergeladen von PubFactory am 01/12/2018 04:48:33PM
via Zentralbibliothek Zürich

Subjektivität,³ zielt dabei ins Zentrum all jener Schwierigkeiten, mit denen sich die narratologisch interessierte literaturwissenschaftliche Analyse von Figuren mittelalterlicher Erzählungen auseinandersetzen muss.⁴ Es mag auf divergierende Auffassungen vom Konzept einer erzählten Figur zurückzuführen sein, dass Parzival in der Forschung ganz unterschiedlich betrachtet wurde und wird: Während die ältere Forschung Parzivals Aufenthalt bei Trevrizent im neunten Buch als Dreh- und Angelpunkt des Werkes ansieht,⁵ markiert Joachim Bumke Munsalvaesche als „entscheidende Wende auf seinem Weg“ und spricht Parzival eine visionäre Selbst- und Gotteserkenntnis in der Blutstropfenszene zu, von der an „Parzivals Leben eine neue Richtung“ nehme.⁶ Dabei muss er jedoch selbst einräumen, dass diese Innenschau der Figur für den Roman eine Ausnahme bleibt.⁷ Für Walter Haug steht fest, „dass wir nicht nur von einer Wandlung nichts erfahren, sondern

Speer, Andreas (Hrsg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter*. (Miscellanea mediaevalia 24). De Gruyter: Berlin 1995, S. 748–765. Dies.: *Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen mhd. Epik*. (Bibliotheca Germanica 51). Francke: Tübingen u. a. 2006.

- 3 Vgl. Dewald, Hans: *Minne und „sgrâles âventiur“*. Äußerungen der Subjektivität und ihre sprachliche Vergegenwärtigung in Wolframs „Parzival“. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 158). Kümmerle: Göppingen 1975.
- 4 Haferland, Harald: „Psychologie und Psychologisierung: Thesen zur Konstitution und Rezeption von Figuren. Mit einem Blick auf ihre historische Differenz“. In: Kragl, Florian / Schneider, Christian (Hrsg.): *Erzähllogiken in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Akten der Heidelberger Tagung vom 17. bis 19. Februar 2011*. (Studien zur historischen Poetik 13). Winter: Heidelberg 2013, S. 91–117. Stock, Markus: „Figur: Zu einem Kernproblem historischer Narratologie“. In: Haferland, Harald / Meyer, Matthias (Hrsg.): *Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven*. (Trends in medieval philology 19). De Gruyter: Berlin u. a. 2010, S. 187–203. Philipowski, Katharina: „Wer hat Herzeloyses Drachentraum geträumt? Trûren, zorn, haz, scham und nît zwischen Emotionspsychologie und Narratologie“. *PBB* 128, 2006, S. 251–274.
- 5 Vgl. Wapnewski, Peter: *Wolframs Parzival. Studien zur Religiosität und Form*. (Germanische Bibliothek. Reihe 3, Untersuchungen und Einzeldarstellungen). Winter: Heidelberg 1955 mit dem Fokus auf eine spezifische Laienreligiosität. In der jüngeren Forschung vertritt Sosna, Anette: *Fiktionale Identität im höfischen Roman um 1200*. Erec, Iwein, Parzival, Tristan. (Altphilologie). Hirzel: Stuttgart 2003 die Ansicht, die Einkehr bei Trevrizent markiere einen „Wendepunkt“ für Parzivals Identitätsbildungsprozess, es erfolge eine „Re-Organisation von Parzivals Identität abseits der *âventiure*“ (vgl. ebd., S. 200, 215).
- 6 Bumke, Joachim: *Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach*. (Hermæa N.F. 94). Niemeyer: Tübingen 2001, S. 45–50; Zitate S. 5 u. 49.
- 7 Vgl. ebd., S. 106 f.

dass es ausreichend Indizien dafür gibt, dass Parzival sich nach dem Aufbruch von der Tafelrunde bis zum Ende überhaupt nicht gewandelt hat.“⁸ In der neueren Forschung gibt es dagegen Tendenzen, den *Parzival* sogar als Entwicklungsroman zu lesen.⁹ Im Kontext des vorliegenden Bandes, der „das Konzept der Anerkennung als Analyseinstrument sozialer Interaktionen in exemplarischen Lektüren für die Literatur des Mittelalters und der Neuzeit erproben“¹⁰ möchte, scheint es mir nun gerade zur Frage nach Parzivals Figurenidentität gewinnbringend, an einige Erkenntnisse aus dem Bereich sozialphilosophischer Theorien zu Anerkennung und Gabe anzuknüpfen: Die grundlegende Spannung von Identität und Identifizierung als intersubjektivem Prozess, mithin die Vorläufigkeit allen Anerkennens¹¹ lässt sich m. E. für eine Untersuchung von Figuren in mittelalterlichen Texten

-
- 8 Haug, Walter: „Rez. Joachim Bumke: Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach“. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 121(1), 2002, S. 134–139, hier S. 137. Die Frage nach Parzivals Weg als Erkenntnisweg betrachtet Haug in seinem Aufsatz Haug, Walter: „Warum versteht Parzival nicht, was er hört und sieht? Erzählen zwischen Handlungsschematik und Figurenperspektive bei Hartmann und Wolfram“. In: Greenfield, John (Hrsg.): *Wahrnehmung im Parzival Wolframs von Eschenbach. Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002*. (Revista da Faculdade de Letras. Línguas e literaturas. Anexo 13). Faculdade de Letras: Porto 2004, S. 37–66 aus der Perspektive des Strukturschemas des höfischen Romans bei Hartmann. Die Konstituierung eines Figureninneren aus der Dynamisierung von Erzählstruktur, Raum und Figur führt anhand des Hartmannschen *Erec* überzeugend Stock 2010 (Anm. 4) vor. Haugs Überlegungen wären m. E. nicht einfach mit dem Argument einer Hybridisierung des arthurischen Strukturschemas im *Parzival* abzutun, sondern im Sinne der wichtigen Erkenntnisse Stocks neu zu überdenken.
 - 9 Zuletzt Sassenhausen, Ruth: Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘ als Entwicklungsroman. Gattungstheoretischer Ansatz und literaturpsychologische Deutung. (Ordo 10). Böhlau: Köln u. a. 2007. Vgl. auch Gerhard, Melitta: Der deutsche Entwicklungsroman bis zu Goethes Wilhelm Meister. Niemeyer: Halle 1926; 2. Aufl. Francke: Bern u. a. 1968. Nach wie vor wichtig die kritischen, im engen Vergleich mit Chrétien's *Conte du Graal* entwickelten Beobachtungen von Huby, Michel: „Nochmals zu Parzivals Entwicklung“. In: Gärtner, Kurt / Heinzle, Joachim (Hrsg.): Studien zu Wolfram von Eschenbach. Festschrift für Werner Schröder zum 75. Geburtstag. Niemeyer: Tübingen 1989, S. 257–269, der die Bearbeitungstendenz Wolframs hervorhebt, Parzival im Gegensatz zu Perceval als höfisch vollkommen integrierte Figur zu gestalten. Der Eindruck der Entwicklung wird hier als Effekt greifbar.
 - 10 Vgl. Einleitung, S. 9.
 - 11 Vgl. Bedorf, Thomas: *Verkenkende Anerkennung. Über Identität und Politik*. (stw 1930). Suhrkamp: Berlin 2010, insbes. S. 118–126 zur „Elementarstruktur der Anerkennung“.

fruchtbar machen.¹² Wie das Erkennen bereits Wechselseitigkeit indiziert, indem es eine subjektive und eine objektive Seite hat (Parzival erkennt jemanden/etwas; Parzival wird von anderen erkannt),¹³ so ist die Beobachtung von Vorgängen des

-
- 12 Ähnlich, im Anschluss an George Herbert Mead und Charles Taylor, bereits Moos, Peter von: „Persönliche Identität und Identifikation vor der Moderne. Zum Wechselspiel von sozialer Zuschreibung und Selbstbeschreibung“. In: Ders. (Hrsg.): *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*. (Norm und Struktur 23). Böhlau: Köln u. a. 2004, S. 1–42, hier S. 5: „Dieser intersubjektive Wirkungszusammenhang von sozialer Prägung oder Zuschreibung und persönlichem ‚feedback‘ als Antwort oder Ver-Antwortung mit all seinen in der Zeit fortschreitenden Veränderungen (auf der individuellen ebenso wie auf der gesellschaftlichen Seite) dürfte auch für historische Identitäts- und Individualitäts-Bestimmungen ein viel geeigneteres Modell darstellen als die moderne Vorstellung vom autonomen, selbstreflexiven Subjekt [...]. Das Modell hat den paradoxen Vorteil, sowohl universell anwendbar wie stark auf ein einziges Problem eingrenzbar zu sein: Nach welchen gesellschaftlichen Kriterien, Normen oder Werten wird ein Individuum zu einer Person und danach als dieses und kein anderes erkannt, und wie kann sich diese Person – nach denselben Parametern – als sich selbst ausweisen und auf ihre ihr anerzogene und zu eigen gemachte Ich-Instanz berufen? Diese aus wertfreier Beobachterperspektive gestellte Frage setzt das Gesuchte – etwa die sich selbst bewußte Persönlichkeit als Wert – nicht bereits voraus, sondern läßt von der trivialsten bis zur anspruchsvollsten Erkennungssemantik alle Möglichkeiten der Identifikation offen. Überdies läßt sie sich grundsätzlich für jede Kultur stellen, auch für solche die (wie die christliche) dem Kult der eigenen Persönlichkeit entgegenstehen.“
- 13 Die reflexive Dimension der Selbsterkenntnis möchte ich zunächst ausklammern. Sie ist interpretationsleitend etwa bei Green 1982 (Anm. 1), Bumke 2001 (Anm. 6), Sosna 2003 (Anm. 5), indirekt ebenso bei Schausten, Monika: „Ein Held sieht Rot: Bildanthropologische Überlegungen zu Wolframs von Eschenbach *Parzival*“. In: Bauschke, Ricarda / Coxon, Sebastian / Jones, Martin H. (Hrsg.): *Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters. XXI. Anglo-German Colloquium London 2009*. Akademie Verlag: Berlin 2011, S. 177–191, die wie Bumke eine zentrale Erkenntnisleistung Parzivals in der Blutstropfenszene sieht, welche jedoch durch den visuellen Reiz der Farbe Rot aus der Gralsszene (blutende Lanze) ausgelöst werde: „Mit Blick auf die Farbe Rot lässt sich von einer Paradigmatik des Erzählens sprechen, die in der Blutstropfenszene in einen affektiv-emotionalen Fortschritt Parzivals mündet.“ Problematisch scheint mir, die vom Erzähler hergestellte paradigmatische Verknüpfung der Figur Parzival als (wenn auch affektiv geleiteten) ‚Lernfortschritt‘ zuzuschreiben (vgl. ebd., S. 191). Natürlich ist die Selbsterkenntnis nicht zu vernachlässigen, doch gerade die Fokussierung der Forschung auf die Frage, wo und wie Parzival Selbsterkenntnis (in weltlicher oder religiöser Hinsicht) zuzuschreiben sei, erschwert den Zugriff auf das Problem der Figur Parzival, weil sie leicht aus

Anerkennens geeignet, ein noch weiter reichendes Netz an ‚Wechselwirkungen‘ von Figurenaktionen aufzudecken. Den Fokus auf solche Vorgänge des Anerkennens zu legen, bietet die Chance, von der in der Forschung schwerpunktmäßig untersuchten Perspektive Parzivals¹⁴ wegzuführen, hin zum Blick der anderen Figuren *auf* Parzival. Insbesondere vor dem kulturhistorischen Hintergrund einer höfisch-ritterlichen Gesellschaft, in der es um die *ère* geht, die dem Einzelnen von außen, also von der Gesellschaft zugeschrieben wird,¹⁵ ist es aufschlussreich, das ‚Verhalten‘ der Figuren unter der Perspektive eines Spiels um Anerkennung zu betrachten. Für die moderne Sozialphilosophie sind zeremonielle Gabepraktiken

den Augen verliert, dass in der multiperspektivisch gebrochenen Erzähltechnik des *Parzival* ein ‚Psychogramm‘ dieser Figur aus vielen, auf verschiedenen Ebenen angesiedelten Teilaspekten (Perspektive Parzivals und Perspektiven auf Parzival in sozialen Interaktionen, Erzählstrukturen, Reaktionen auf die Vorlage im Verlauf des Wiedererzählens etc.) erst allmählich, im Prozess des Erzählens entsteht. Diese spezifische Prozessualität und ‚Gemachtheit‘ einer Figur zu berücksichtigen entschärft auch den Streit um die Gewichtung einzelner Textstellen, welcher letztlich die Interpretation des *Parzival* selbst zur Glaubensfrage hat werden lassen.

- 14 Schon 1975 hat Ingrid Hahn kritisiert, dass die Forschung immer sehr auf den Weg des Helden, also die Wahrnehmung/Erkenntnis des Protagonisten Parzival fokussiert sei, vgl. Hahn 1975 (Anm. 1), S. 218. Die Wichtigkeit der Wechselwirkungen von Parzivals Blick auf andere Figuren und der Sicht anderer Figuren auf Parzival zeigt in Bezug auf den Aspekt des Mitleidens Mertens Fleury, Katharina: *Leiden lesen. Bedeutungen von compassio um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im Parzival Wolframs von Eschenbach*. (Scriinium Friburgense 21). De Gruyter: Berlin u. a. 2006. Die narrative Perspektivenvielfalt einschließlich der Erzählerstimme kommt zu kurz bei Sosna 2003 (Anm. 5), weswegen ihre Ergebnisse für den *Parzival* sehr punktuell argumentiert sind.
- 15 Vgl. Bumke, Joachim: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. 2 Bde. 4. Aufl. (dtv 4442). DTV: München 1986, S. 428. Zu Ehre als ‚symbolischem Kapital‘ vgl. Friedrich, Udo: „Die ‚symbolische Ordnung‘ des Zweikampfs im Mittelalter“. In: Braun, Manuel / Herberichs, Cornelia (Hrsg.): *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*. Fink: München 2005, S. 123–158, hier S. 128–135, der sich beruft auf Vogt, Ludgera: „Ehre in traditionellen und modernen Gesellschaften. Eine soziologische Analyse des ‚Imaginären‘ am Beispiel zweier literarischer Texte“. In: Dies. / Zingerle, Arnold (Hrsg.): *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*. (stw 1121). Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1994, S. 291–314. Anders als Friedrich im Anschluss an Vogt geht es mir weniger um die symbolischen Bedeutungsdimensionen des Kampfes als Austausch im Sinne einer Kommunikationsform (Friedrich 2005, S. 129), vielmehr möchte ich auf die Umschlagsmomente zwischen verbaler und non-verbaler Interaktion (Dialog und Kampf) und die Frage fokussieren, wie diese jeweils durch Agonalität bzw. Reziprozität besetzt sind.

„Verfahren gegenseitiger Anerkennung“.¹⁶ Der Begriff des ‚Spiels‘ ist dabei eine Metapher, welche die Prozessualität, das „Prinzip der Alternanz“ veranschaulicht, das die Erwidrung in einer (im Rückgriff auf Marcel Mauss) als zeremonielle Gabenpraxis gedachten sozialen Interaktion gegenseitiger Anerkennung ursächlich bedingt.¹⁷ Es fällt zunächst Zweierlei auf: Das ‚Spiel‘ und der ‚Kampf‘ werden über ihr Tertium des Alternanzprinzips zu scheinbar gleichwertigen Metaphern.¹⁸ Und dabei können offenbar beide mit verbalen, im engeren Sinne kommunikativen

-
- 16 Hénaff, Marcel: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2009, S. 178. Vgl. Bedorf 2010 (Anm. 11), S. 173, der erklärt, Anerkennung vollziehe sich im Austausch von Gaben, wobei dieser Austausch zwei Funktionen habe: den Fremden als ein Ähnlichkeitswesen zu identifizieren (Erkennen), und ihm als Gegenüber Respekt zu bezeugen (Anerkennen).
- 17 Hénaff, Marcel: *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*. Übers. von Eva Moldenhauer. (Sozialphilosophische Studien 8). Transcript: Bielefeld 2014, S. 68 f., spricht für die zeremonielle Gabe von einer „*Verpflichtung zu erwidern*“, die für ihn „eine *Geste der Gegenseitigkeit entsprechend einem Gesetz*“ ist (Kursivierungen im Original, C. R.), da „diese Gabenbeziehung von vornherein die Anerkennung der Andersheit des Partners einschließt.“ Weiter ebd., S. 69: „Es genügt zu verstehen, dass wir es, analog zu jedem Spiel, das zwei Partner enthält, mit einer Spielstruktur und einem Prinzip der Alternanz zu tun haben. Sich auf das Spiel einlassen heißt, prinzipiell die Verpflichtung der Erwidrung zu akzeptieren (wie es im Übrigen bei jedem Austausch von Begrüßungen der Fall ist). Es nicht zu tun heißt, sich ins Abseits zu begeben. Diesen Punkt hat Mauss nicht erkannt: Man gibt den Ball nicht zurück, um großzügig, moralisch oder liebenswürdig zu sein oder nicht vertragsbrüchig zu werden. Man tut es, weil die Erwidrung zum Spiel als solchem gehört oder zum System der akzeptierten Regeln, ohne die das Spiel nicht möglich ist.“
- 18 Vgl. ebd., S. 69. Damit ist, speziell bei Hénaff, die Gegenseitigkeitsbeziehung durch Agonalität motiviert (Wette), offenbar aber durch eine ‚spielerische‘, denn sie verhindere gerade die agonale Eskalation (Krieg), vgl. ebd., S. 70: „Der Geber wettet auf das Vertrauen und erhält es durch die Erwidrung des Anderen, die unter der Garantie der angebotenen Dinge erfolgt. Kurz, die gegenseitige zeremonielle Gabe übernimmt und beseitigt einen latenten Konflikt. Sie ist die Alternative zum Krieg, da sie den Unbekannten oder den potentiellen Feind in einen Verbündeten verwandelt, [...]“ Die Unschärfe des im metaphorischen Gebrauch entgrenzten Spielbegriffs könnte von Mauss ererbt sein, vgl. die ambivalenten Aussagen dort: Mauss, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Aus dem Frz. v. Eva Moldenhauer. (Theorie 1). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1968; S. 93 f.: „[...] es ist wirklich die *persona*, die auf dem Spiel steht und die man beim Potlatsch, dem Spiel der Gaben, verliert, so wie man sie im Krieg [...] verlieren kann.“; S. 93, Anm. 155: „Der Potlatsch ist in der Tat ein Spiel und eine Prüfung“; S. 85, Anm. 130: „Das Spiel ist eine Form des Potlatsch und des Gabensystems.“ Für den anregenden Aus-

Austauschprozessen gleichgesetzt werden.¹⁹ Diese spezifischen Undifferenziertheiten moderner Theoriebildung springen dem Mediävisten ins Auge, weil die höfische Kultur des Mittelalters und ihre literarischen Imaginationen von zwei Maximen höfischer Interaktion geprägt sind, die Harald Haferland beschrieben hat: Agon und Reziprozität²⁰ lenken gerade in ihrer ständigen wechselseitigen Interferenz den Blick auf die Umschlagsmomente zwischen ‚Spiel‘ und ‚Ernst‘, die m. E. nicht nur im *Parzival* besonders im Verhältnis von verbaler zu non-verbaler Kommunikation (Dialog und Kampf) greifbar werden. Für die höfische Literatur gilt, so könnte man formulieren: Es gibt ein Kommunikationsspiel um Anerkennung, das mit seinen Spielregeln die Kulturleistung des Höfischen betont, welche selbst die agonale, offen hierarchisierende Form des Kampfes (Gewinner und Verlierer, Leben und Tod) ständig durch die Suggestion einer Gleichrangigkeit der Gegner, durch Reziprozität kaschiert. Jedes Spiel kann in Ernst kippen, wenn man sich nicht an die Spielregeln hält. Im Falle des höfischen Kampfes sind das die Konventionen, auf die sich die Gesellschaft verständigt hat (*sicherheit nemen* statt töten etc.). Die Brüchigkeit dieser Kulturationsleistung wird in der höfischen Literatur implizit thematisiert: Denn werden die Spielregeln nicht eingehalten, kippt das Spiel in den Ernst des Todes, und gerade im *Parzival* wird der Tod als Grenze des höfischen Kommunikationsspiels rund um *strît* und *minne* immer wieder thematisch.²¹ Dass hier also jede soziale Interaktion gleichzeitig agonale (d. h. hierarchisierende) und reziproke (d. h. gleichordnende) Dimensionen haben kann, wird über das Konzept eines sozialen Spiels um Anerkennung fassbar, wobei es mir gerade auf die Differenzierung und die Momente der Überblendung bzw. des Übergangs vom Einen ins Andere ankommt.

tausch und wichtige Hinweise zum Spiel-Begriff danke ich Christine Stridde (Zürich) sehr herzlich.

- 19 Vgl. etwa Hénaff 2014 (Anm. 17), S. 69: „Sich auf das Spiel einlassen heißt, prinzipiell die Verpflichtung der Erwiderung zu akzeptieren (wie es im Übrigen bei jedem Austausch von Begrüßungen der Fall ist).“
- 20 Haferland, Harald: *Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200*. Fink: München 1988.
- 21 Vgl. grundlegend Green, Dennis H.: „Homicide and ‚Parzival‘“. In: Ders. / Johnson, L. Peter (Hrsg.): *Approaches to Wolfram von Eschenbach. Five Essays*. (Mikrokosmos 5). Lang: Bern u. a. 1978, S. 11–74; zu dem von mir ausgesparten Aspekt des ritterlichen Minnedienstes Friedrich, Udo: „Erzählen vom Tod im *Parzival*. Zum Verhältnis von epischem und romanhaftem Erinnern im Mittelalter“. In: Haferland, Harald / Meyer, Matthias (Hrsg.): *Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven*. (Trends in Medieval Philology 19). De Gruyter: Berlin u. a. 2010, S. 385–414.

Dabei sind zwei Punkte für das methodische Vorgehen vorab zu klären: Zum Ersten die Frage, welcher Begriff von ‚Anerkennung‘ für mittelalterliche Literatur im Allgemeinen und den *Parzival* im Besonderen überhaupt vorauszusetzen ist. Und zum Zweiten die Frage, wie sich ‚erkennen‘ zu ‚anerkennen‘ verhält. Ich habe mich entschieden, kulturhistorisch kontextualisierend mit den Begriffen des Textes selbst zu arbeiten. Dabei stößt man zunächst auf den grundlegenden Befund, dass es im Mittelhochdeutschen für Anerkennung/anerkennen kein eigenes Wort gibt: Das mittelhochdeutsche Verb *erkennen* kann sowohl ‚erkennen‘ als auch ‚anerkennen‘ bedeuten. Insofern stehen ‚erkennen‘ und ‚anerkennen‘ schon etymologisch näher zusammen als im Neuhochdeutschen. Auffällig ist, dass Akte des Erkennens oft damit verbunden sind, dass Figuren ihre Anerkennung für den Erkannten ausdrücken, in Form eines Grußes, als Kompliment, als Lob, etc. (mittelhochdeutsche Signalwörter wie *êre*, *prîs*, *ellen*, *tugent* etc.). Anerkennung begegnet damit im *Parzival* häufig als sprachliche Äußerung. Dieser Befund, der sich m. E. verallgemeinern lässt für Texte höfischen Erzählens (vgl. *Erec*, *Iwein*), scheint mir die Notwendigkeit zu unterstreichen, verbale kommunikative ‚Austauschprozesse‘ in die Überlegungen zur Anerkennung explizit mit einzubeziehen.²²

Für den Ansatz, Anerkennung über kommunikative ‚Austauschprozesse‘ zu greifen, ist zudem der von Bedorf stark gemachte Aspekt einer dreistelligen Relation des Anerkennens relevant: Dass dem Anerkennen das Verkennen immer schon inhärent ist, ergibt sich aus dem oben bereits erläuterten intersubjektiven Prozess, in dem Identifizierungen die Identität des Anderen niemals ganz erfassen und der deshalb prinzipiell unabschließbar ist.²³ Hervorzuheben ist die bei Bedorf nicht eigens thematisierte Dreistelligkeit auch schon des Erkennens: Ich erkenne nicht einfach jemanden oder etwas, sondern ich erkenne immer jemanden oder etwas *als* jemanden/etwas. Etymologisch betrachtet ist es eben diese Dreistelligkeit des Verbuns ‚erkennen‘, die dann im Frühneuhochdeutschen (16. Jahrhundert) zur Bildung des Verbs ‚anerkennen‘ führt.²⁴ Das Verkennen ist damit allein

22 Vgl. dazu die grundlegenden Ausführungen von Harald Haferland im vorliegenden Band.

23 Vgl. Bedorf 2010 (Anm. 11), S. 149.

24 Vgl. „anerkennen“. In: Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearb. v. Elmar Seebold. 25., durchges. u. erw. Aufl. De Gruyter: Berlin u. a. 2011, S. 44: „Die spezielle Bedeutung ‚gutheißen‘, die bei erkennen besonders im Zusammenhang mit als auftritt, wird durch die Verbindung mit an- verdeutlicht – ein Vorbild von l. *agnōscere* und/oder frz. *reconnaître* ist nicht ausgeschlossen. *Anerkennen* tritt schließlich allgemein für diese Bedeutung ein.“ Vgl. zur frz. *reconnaissance* die

Martin Baisch - 9783653064438

historisch semantisch betrachtet schon immer eine Möglichkeit des Erkennens, sozusagen ein Erkennen ‚als Fehlleistung‘: Jemanden zu verkennen ist demnach etwas anderes als jemanden schlicht nicht zu erkennen.

Vor diesem Hintergrund möchte ich bei meinem *close reading* des *Parzival* insbesondere darauf achten, wie Prozesse des Erkennens und Aner kennens erzählt sind. Schließlich ist die sinnliche Wahrnehmung, die einem Erkennen/Anerkennen immer vorausgeht, in der Dichtung über Sprache gestaltet: Das ist an sich eine banale Feststellung, die jedoch interessant wird, wenn man bedenkt, dass Sprache oder Erzählen selbst Bilder generieren kann (explizit über *descriptions*, aber auch implizit über Metaphorik, Metonymien etc.). Gerade für Wolframs Erzählen ist das ein wichtiges Charakteristikum.²⁵ Daher wird mich auch interessieren, wie jeweils von demjenigen erzählt wird, wie derjenige beschrieben und wahrgenommen wird, der Objekt des Erkennens bzw. Verkennens und Aner kennens ist.

II. Ither und Parzival

Als Parzival zum ersten Mal an den Artushof kommt, begegnet er – noch davor – einem Ritter:

*ez was Ithêr von Gaheviez:
den rôten rîter man in hiez.
sîn harnasch was gar sô rôet
daz ez den ougen rôete bôt:
sîn ors was rôet unde snel,
al rôet was sîn gügerel,
rôt samît was sîn covertiur,
sîn schilt noch rœter danne ein fiur,
al rôet was sîn kursît
und wol an in gesniten wît,
rôt was sîn schaft, rôet was sîn sper,
al rôet nâch des heldes ger
was im sîn swert gerætet,*

lexikalisch induzierten Überlegungen zum Verhältnis von Erkennen und Anerkennen von Ricœur, Paul: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Aus dem Frz. v. Ulrike Bokelmann u. Barbara Heber-Schärer. (IWM-Vorlesungen zu den Wissenschaften vom Menschen). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2006.

- 25 Vgl. Schmid, Elisabeth: „weindiu ougn hânt süezen munt (272,12). Literarische Konstruktion von Wahrnehmung im *Parzival*“. In: Greenfield, John (Hrsg.): *Wahrnehmung im Parzival Wolframs von Eschenbach. Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002*. (Revista da Faculdade de Letras. Línguas e literaturas. Anexo 13). Faculdade de Letras: Porto 2004, S. 229–242.

*nâch der scherpfe iedoeh gelâetet.
 der kûnec von Kukûmerlant,
 al rôet von golde ûf sîner hant
 stuont ein kopf vil wol ergrâbn,
 ob tavelrunder ûf erhâbn.
 blanc was sîn vel, rôet was sîn hâr.²⁶*

Dieser Ritter ist ein Ausbund an Rôte – das Rot seines Harnischs ist so intensiv, dass es die Augen, die es betrachten, in Mitleidenschaft zieht: *sîn harnasch was gar sô rôet / daz ez den ougen râete bôt*.²⁷ Elisabeth Schmid hat auf die „optische Imagination“ hingewiesen, die hier über die Wiederholungsrhetorik hinaus mit der „Farbe Rot als Aggression“ des empfindlichen Auges erzeugt wird.²⁸ Noch der goldene Becher, den Ither, von Artus’ Tafel mitgenommen, in der Hand hält, ist *al rôet von golde* (v. 145,30), wobei die etwas umständlich zweigliedrige Formulierung

-
- 26 Es war Ither von Gaheviez: Man nannte ihn den Roten Ritter. Seine Rüstung war so ganz und gar rot, dass sie den Augen Rôte entgegenhielt: Sein Pferd war rot und schnell, ganz rot war dessen Kopfschmuck. Aus rotem Samt war seine Couvertüre, sein Schild noch rötler als Feuer. Über und über rot war sein Streitrock, und in der richtigen Weite für ihn geschnitten. Rot war sein Speerschaft, rot war sein Speer, ganz rot, wie es der Held gewollt hatte, war ihm sein Schwert gerötet worden, und dennoch geschmiedet wie es der Schärfe entsprach. Der König von Kukûmerland, ganz rot war der Becher aus Gold, den er in der Hand hielt, und sehr schön graviert, den hatte er von der Tafelrunde weggenommen. Leuchtend weiß war seine Haut, rot war sein Haar. (Wolfram von Eschenbach: *Parzival*, v. 145,15–146,3). Zitiert wird nach der Ausgabe Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns rev. u. komm. v. Eberhard Nellmann. Übertr. v. Dieter Kühn. 2 Bde. (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 7). DKV: Frankfurt a. M. 2006. Die Übersetzung hier und im Folgenden von mir, C.R.
- 27 Ich folge Nellmann 2006 (Anm. 26), Kommentar, S. 535 f., in der Annahme, einzig Ithers Eisenrüstung sei nicht als rot vorgestellt, da der Erzähler sie an anderer Stelle als *lieht* (v. 157,7) und *lieht wîz* (v. 333,4) bezeichnet. Insofern ist *harnasch* (v. 145,17) im weiteren Sinne als die gesamte Ausrüstung von Ritter und Pferd verstanden, die in den Versen 145,19–145,28 aufgezählt und näher beschrieben wird, weshalb der Lachmannsche Doppelpunkt nach *bôt* (v. 145,18) die kommende Aufzählung alles dessen, was rot ist, anzeigt. Wenn in meinen Ausführungen der Einfachheit halber von der ‚Rüstung‘ die Rede ist, so ist dementsprechend die gesamte Ausrüstung gemeint.
- 28 Schmid 2004 (Anm. 25), S. 235 f., mit Hinweis auf die verschiedenen Möglichkeiten der Übersetzung; wie auch im Detail man übersetzt, unbezweifelt ist die von Schmid zurecht hervorgehobene Bildmächtigkeit dieser Stelle, die ihre aufmerksamkeitslenkende Signalwirkung beim Rezipienten nicht verfehlt.

nicht zwingend darin aufgehen muss, dass der Becher aus Rotgold gemacht ist.²⁹ Vielmehr lässt sie der Assoziation Raum, dass Ithers Röte sich im Goldglanz des Bechers spiegelt, diesen affiziert, wie sie es mit den ihn betrachtenden Augen tut. Nimmt man den Schild dazu, der ‚noch röter als Feuer‘ ist, könnte man sagen, Ithers Erscheinung brennt sich in die Netzhaut des Betrachters ein.³⁰ Die Signalfarbe Rot gehört zu Ithers durchstilisierter Ritteridentität (sogar sein Haar ist rot), sie sorgt für eine zweifelsfreie Identifizierbarkeit (*rôter rîter*), für seine Unverwechselbarkeit.³¹ Parzival, der im Narrenkleid auf einem Klepper angeritten kommt, könnte keinen größeren Kontrast zu Ithers Erscheinung bilden, wie der Erzähler deutlich macht, indem er kurz vor Ithers Auftritt beschreibt, was Parzival alles *nicht* an Ausrüstung hat (v. 144,23–145,6). Und doch haben die beiden mehr gemeinsam als auf den ersten Blick zu sehen ist. Beiden fehlt nämlich etwas, das sie als zu ihrer ‚Wunschidentität‘ zugehörig erachten: Parzival möchte Ritter sein und die entsprechende Ausrüstung haben (Karnahkarnanz), Ither beansprucht sein Erbe (v. 145,13 f.). Er ist der Sohn von Artus’ Vaterschwester, also der Schwester Utepandraguns (v. 145,11 f.), damit Artus’ Cousin, und scheint einen Rechtsanspruch auf dessen Reich zu haben. Während in Chrétiens *Perceval* der Rote Ritter eine dezidiert negative Figur ist – er ist ein namen- und identitätsloser Störenfried, der Artus’ Reich zu unrecht fordert –, verwandelt Wolfram ihn in

29 Für das Adjektiv *rôtgolt*, *rôtguldin* verzeichnet der Lexer durchaus zahlreiche Belege, u. a. im Eneasroman Heinrichs von Veldeke, vgl. die Ausgabe Heinrich von Veldeke: *Eneasroman*. Nach dem Text v. Ludwig Ettmüller ins Nhd. übers., mit Stellenkommentar u. Nachw. v. Dieter Kartschoke. (Reclams Universal-Bibliothek 8303). Reclam: Stuttgart 1986, v. 7607.

30 Ich möchte den Gedanken Schmidts 2004 (Anm. 25), S. 236, dass dem „Bücherleser [...] das Dichterwort ganz speziell ins Auge gehen dürfte“ aufnehmen und weiterführen, indem ich das Rot als intentional mit so auffällig memorativer Wirkung für den Rezipienten gesetztes Identifizierungsmerkmal verstehe und es in seinen Funktionen durch den Roman hindurch untersuche.

31 Vgl. Moos, Peter von: *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*. (Norm und Struktur 23). Böhlau: Köln u. a. 2004; Kartschoke, Dieter: „*Der ain was grâ, der ander was chal*. Über das Erkennen und Wiedererkennen physiognomischer Individualität im Mittelalter“. In: Janota, Johannes u. a. (Hrsg.): *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*. Bd. 1. Niemeyer: Tübingen 1992, S. 1–24. Anders als Schausten, Monika: „Vom Fall in die Farbe. Chromophilie in Wolframs von Eschenbach *Parzival*“. *PBB* 130, 2008, S. 459–482, hier S. 476–478, sehe ich keine die Figur negativ zeichnenden Signalwirkungen wie „Maßlosigkeit“ oder „Eitelkeit“ durch die Monochromie der roten Farbe begründet.

eine positive.³² Der Erzähler äußert keinerlei negative Wertung Ithers oder seiner Interessen. Ither ist eine in Erscheinung und Verhalten höfisch kultivierte Figur. Was bei Chrétien absichtlicher Raub war, die Entwendung des Trinkgefäßes (Chr. v. 894–897), erklärt Ither als symbolische Geste des In Besitz Nehmens (v. 146,25) und entschuldigt sich offiziell für sein Missgeschick des verschütteten Weines auf Ginovers Schoß (v. 147,1 f.).

Ither und Parzival treten in eine Beziehung gegenseitigen Erkennens und Anerkennens: Auf Parzivals etwas mechanistischen Gruß (Rat der Mutter, v. 127,19 f.) reagiert Ither äußerst freundlich. Sein Kompliment an Parzivals Schönheit entspringt seiner Identifikation Parzivals als ‚Ähnlichkeitswesen‘³³ (v. 146,5–18). Die

32 Vgl. Chr. v. 944–967; 1219–1244, zit. n. Chrétien de Troyes: *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*. Altfrz./Dt. Übers. und hrsg. v. Felicitas Olef-Krafft. (Reclams Universal-Bibliothek 8649). Reclam: Stuttgart 1991. Indem Wolfram die Außen-seiterfigur des Chrétienischen *Vermoil Chevalier* (ebd., v. 950) in die Artuslinie integriert, spitzt er nicht nur Parzivals Tötungsvergehen zu, sondern lässt mit Ither einen legitimen Konkurrenten des Artus auf den Plan treten: Auch Ither ist König (v. 146,30). Sein erbrechtlicher Anspruch scheint als legitim gedacht zu sein, zumindest gibt es keinerlei Hinweise auf das Gegenteil: Direkte Erbfolge steht gegen Avunkulat, es ist nichts darüber gesagt, „wer den besseren Rechtsanspruch hat“ (Nellmann 2006 [Anm. 26], Kommentar, S. 535). Bezeichnenderweise ist es Ginover, die Artus’ Perspektive auf Ither als Störer der höfischen *vreude* (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 150,10) nicht teilt, sondern seine Behandlung heftig anklagt: *Artüss werdekeit enzwei / sol brechen noch diz wunder, / der ob der tavelrunder / den hæhten pris solde tragn, / daz der vor Nantes lît erslagn. / sins erbeteils er gerte, / dà man in sterbens werte*. (Diese Ungeheuerlichkeit wird noch einmal die Artusherrlichkeit zerbrechen, dass derjenige, der an der Tafelrunde den höchsten Ruhm hätte erhalten sollen, vor Nantes liegt, erschlagen. Er wollte sein Erbteil haben, da gab man ihm den Tod. Ebd., v. 160,4–10). Auch der Erzähler bezeichnet Ither als *der valscheit widersatz* (v. 155,11), ähnlich später Trevrizent (v. 475,28–476,9; 498,14 f.). Man muss deshalb nicht annehmen, Wolframs Konzeption des Roten Ritters sei „nicht aus einem Guß“ (Nellmann 2006 [Anm. 26], Kommentar, S. 543). Vielmehr geht schon aus der Perspektivenvielfalt auf die Situation die Fragilität von Artus’ Machtposition und der Eindruck des Taktierens am Artushof hervor, vgl. die Überlegungen von Richter, Julia: *Spiegelungen. Paradigmatisches Erzählen in Wolframs ‚Parzival‘*. (MTU 144). De Gruyter: Berlin u. a. 2015, S. 66–68.

33 Ich verwende den Begriff nach Bedorf in der Bedeutung von ‚Seinesgleichen‘, wobei ich, wie oben erläutert, auf im engeren Sinne kommunikative Austauschprozesse fokussieren möchte: Schon die einfachsten und alltäglichsten kommunikativen Akte wie Gruß und Gegengruß haben, entkleidet man sie ihrer Konventionalisierung, die Funktion zu prüfen, ob der Andere genauso ‚tickt‘ wie man selbst, vgl. Haferland 1988 (Anm. 20). Dies scheint in der (fiktionalen) Welt der Ritter umso einleuchtender, ist doch jeder

Schönheit (*süezer lîp, lîp sô wol gevar* v. 146,5 u. 8) und Tauglichkeit zur wahren Liebe (*du bist der wâren minne blic*, mit dir blickt einen die wahre Liebe an, v. 146,9) sind eine Gemeinsamkeit Parzivals und Ithers, welcher als Minneritter *par excellence* nicht nur von Ginover, Trevrizent und allen Damen der höfischen Welt, sondern ausgiebig auch vom Erzähler gefeiert wird.³⁴ Die Anerkennung Ithers für Parzival drückt sich auch in seiner Anrede *lieber friunt* aus (v. 146,13). Er bittet Parzival, sein Bote zu sein und verpflichtet sich ihm im Gegenzug (*durch den dienest mîn*, v. 146,14). Dieser Gegenseitigkeitsbeziehung aus der Perspektive Ithers stimmt Parzival scheinbar zu, seine Antwort verschränkt die Personalpronomen: *ich wirbe dir / swaz du gesprochen hast ze mir* (alles, was du zu mir gesagt hast, richte ich für dich aus, v. 147,9 f.). Eine rein rhetorische Verbindlichkeit jedoch. Bei Artus wird schnell deutlich, dass sich Parzivals Loyalität darin erschöpft, Ithers Entschuldigung auszurichten – nicht weniger, aber eben auch nicht mehr, denn im gleichen Atemzug wünscht er sich Ithers Rüstung (v. 148,8). Mit seinen Bemerkungen, die Rüstung sei *so riterliche* (v. 148,18) und der Forderung, man solle ihm endlich die *ritters êre* erweisen (v. 149,16) zeigt Parzival, dass er den Konnex von roter Signalfarbe und Anerkennung erfasst hat. Dass Parzival genau diese Rüstung haben will, könnte man also auch als Ausdruck seines Wunsches nach Anerkennung verstehen.³⁵ Das Problem ist nur: In der Rüstung steckt noch

andere ein potentieller Kampfgegner. Grußverweigerungen sind denn auch zahlreich zu finden bei unhöfischen Akteuren, sie münden in Kämpfe und *âventiuren*. So beginnt die Szene der Zwergenschande im *Erec* mit der Weigerung, den Gruß und die gestellte Frage nach der Identität Iders' zu erwidern, vgl. Hartmann von Aue: *Erec*. Mhd./Nhd. Hrsg., übers. und komm. von Volker Mertens. (Reclams Universal-Bibliothek 18530). Reclam: Stuttgart 2008, v. 30–47. Im Strickerschen *Daniel* macht sich ein Ritter verdächtig, weil er Daniels und seines Gefährten Gruß nicht erwidert, was in die *âventiure von der Grünen Ouwe* führt. Später wird klar, dass der schweigsame Ritter aufgrund eines hypnotischen Banns nicht sprechen konnte. Vgl. Der Stricker: *Daniel von dem Blühenden Tal*. Hrsg. von Michael Resler. 3., überarb. Aufl. (ATB 92). De Gruyter: Berlin u. a., v. 2444–2476.

34 Vgl. für Ginover Wolfram: *Parzival* (Anm. 26), v. 160,18–30; 161,3; Trevrizent v. 476,5–9, Erzähler v. 159,7–12; 161, 3; 585,20–28; 311,1–3: Für die Minne selbst bedeutet der Tod Ithers den Verlust eines treuen Dieners. Der Erzähler über Parzivals direkt ins Herz der Frauen leuchtendes Erscheinungsbild z. B. v. 311,25–28.

35 Ridder, Klaus: „Parzivals Gier. Habsucht als Moment kultureller Identitätssuche im Parzivalroman Wolframs von Eschenbach“. In: Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.): *Körperkonzepte im arthurischen Roman*. (Schriften der internationalen Artusgesellschaft). Niemeyer: Tübingen 2007, S. 269–286 zeigt Parzivals Wunsch nach Integration in die Gesellschaft des Artushofs. Das habsüchtige, geradezu parasitäre Verhalten in der Jeschute- und Itherepisode wird als Streben nach Anerkennung durch eine soziale

jemand. Die identitätslogische Verbindung von Innen und Außen erkennt Parzival jedoch nicht. Für Artus wird deshalb Parzivals Wunsch nach Ithers Rüstung zur unmöglichen Gabe. Ithers Rüstung kann er nicht verschenken, weil sie Ither gehört und Ither ist (v. 150,4 f.).

Das Motiv des Blankoversprechens (*rash boon*) ist der zentrale Punkt, an dem das höfische Spiel um Anerkennung kippt. Artus erwidert Parzivals Gruß mit dem Versprechen bedingungsloser Dienst- und damit Gebebereitschaft:

„junchêrre, got vergelt iu gruoze,
den ich vil gerne dienen muoz
mit (dem) libe und mit dem guote.
des ist mir wol ze muote.“³⁶

Die *milte*-Demonstration mittels der gewährten Blankobitte kann nur gelingen, solange niemand etwas fordert, das die Gebepotenz des Artus in Frage stellt, mit anderen Worten: Hier wird tatsächlich ein Spiel um Anerkennung gespielt, das nach bestimmten Regeln funktioniert (*hövescheit*), an die sich die Eingeweihten halten.³⁷ Es ist das Vorhandensein höfischer Umgangsformen bei Parzival (Gruß), das scheinbar von Artus als die Garantie betrachtet wird, dieses Spiel gefahrlos

Gemeinschaft deutlich, deren äußere Zeichen (Kuss, Ring, Rüstung) Parzival als die eigentlichen Träger kultureller Identität missversteht, weil ihm die Erfahrung sozialer Interaktion in der höfischen Gemeinschaft fehlt.

36 „Junger Herr, Gott lohne Euren Gruß, den werde ich mir sehr gern verdienen mit meinem Leib und Gut, dazu bin ich fest entschlossen.“ (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 149,7–10).

37 Seelbach, Sabine: *Labiler Wegweiser. Studien zur Kontingenzsemantik in der erzählenden Literatur des Hochmittelalters*. (Beihefte zum Euphorion 58). Winter: Heidelberg 2011, S. 33–74, hat anhand der Entführung Ginovers im *Iwein* herausgearbeitet, wie das *rash boon*-Motiv als rituelle Form des Gabentauschs zu verstehen sei, der eine soziale Ordnungsfunktion zukomme. Diese werde durch die Blankobitte geradezu verkehrt. Nun lässt sich Parzivals Rolle in dieser Situation am Artushof durchaus derjenigen Meljakanz' im *Iwein* vergleichen (Gast als Außenseiter steht außerhalb des höfischen Kontextes, Artus' Versprechen als Gegengabe auf den Gruß des Gastes, etc.). Differenziert zur *milte* als „gegenseitige[r], aber asymmetrische[r] Verpflichtung“ Reichlin, Susanne: *Ökonomien des Begehrens, Ökonomien des Erzählens. Zur poetologischen Dimension des Tauschens in Mären*. (Historische Semantik 12). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2009, S. 98–108, hier S. 99–102 zum *rash boon*-Motiv allgemein; Zitat S. 98. Vgl. zudem die Überlegungen zum Niederschlag sozialhistorischen Handlungswissens im Paradoxon des *rash boon* und *don contraignant* von Haferland, Harald: „Das Vertrauen auf den König und das Vertrauen des Königs. Zu einer Archäologie der Skripts, ausgehend von Hartmanns von Aue ‚Iwein‘.“ FMSt 39, 2005, S. 335–376.

spielen zu können. Dass Parzival die Regeln jedoch nicht geläufig sind, hatte schon seine Unfähigkeit Artus überhaupt zu erkennen gezeigt. Die Anerkennung Parzivals für Artus gilt dementsprechend weniger der Person selbst als ihrer Wirkmächtigkeit: *ich sihe hie mangan Artús: / wer sol mich ritter machen?* (Ich sehe hier so manchen Artus, welcher wird mich zum Ritter machen? v. 147,22 f., vgl. auch 148,7 f.).³⁸ Und diese Wirkmächtigkeit ist es auch, auf die Parzival Artus verpflichtet, wenn er ihn beim Wort nimmt, indem er sich nicht mit dessen angebotener Gabe zufrieden gibt (eine prunkvolle Schwertleite am nächsten Tag, vgl. v. 149,20–24), sondern die Erfüllung seiner Forderung nach Ithers *harnasch* verlangt:

*er sprach ,in wil hie nihtes biten.
mir kom ein ritter widerriten:
mac mir des harnasch werden niht,
ine ruoch wer küneges gābe giht.*³⁹

Damit ist Artus bei seiner legendären *milte* gepackt und seine Position grundlegend in Frage gestellt (im Prinzip macht Parzival also das gleiche wie Ither, noch eine Gemeinsamkeit); Keye formuliert das Argument gleich darauf konkret, indem er Artus die *milte* abspricht, wenn er nicht zu diesem Geschenk bereit sei (v. 150,11 f.). In die Enge getrieben muss Artus nun, statt durch eine freiwillige Gabe *milte* demonstrieren zu können, die ihn zum Gewinner des Spiels um Anerkennung machte,⁴⁰ eine erpresserische Forderung erfüllen um die öffentliche Anerkennung nicht zu verlieren. Das Blankoversprechen Parzival gegenüber führt zu einer ‚pervertierten Artusgabe‘: *der knappe iedoch die gābe enphienc* (und der Knabe erhielt die Gabe schließlich doch, v. 150,27 f.). Diese Artusgabe ist nun auch deshalb ‚pervertiert‘, weil sie kein ‚soziales Band‘⁴¹

38 Vgl. zu dieser Szene den Beitrag von Markus Stock in diesem Band.

39 Er sagte: ‚Ich will hier nichts erbitten. Mir kam ein Ritter entgegen, wenn ich dessen Ausrüstung nicht bekomme, ist es mir egal, wer hier Königsgaben verspricht. (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 149,27–30).

40 Zur agonalen Dimension der *milte* Reichlin 2009 (Anm. 37), S. 100 f., die betont, dass vom Gebenden „eine absolute Differenz zwischen sich (als Gebendem) und den Empfängern“ gesetzt werde. Beim geglückten *rash boon* demonstriere der Gebende außerdem, „dass seine Macht auch dann nicht angetastet wird, wenn formal die Erlaubnis dazu gegeben wird.“ Überzeugend auch die Folgerung ebd., S. 101: „Dass beim scheiternden *rash boon* genau eine solche die Herrschaft gefährdende ‚Gabe‘ gegeben wird, lese ich als dezidiert literarisches Experiment, mit dem die Bedingungen und Grenzen der *milte* thematisiert werden können.“

41 Die Metapher von der ‚sozialen Bindung‘ bzw. dem ‚sozialen Band‘ prominent schon bei Ricoeur, Paul: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. (Übergänge. Texte und Studien

knüpft, sondern die Beteiligten dazu bringt, sich unmenschlich zu verhalten. Bereits durchlaufene Erkennens- und Anerkennensprozesse werden umgekehrt: So wird aus dem ‚Spiel‘ um Anerkennung Ernst, die Reziprozität feiernde Kommunikation verkehrt sich in offen agonale, tödliche Interaktion. Der Umschwung deutet sich bereits auf der Ebene der Ding- und Tiermetaphorik an, die in diese Szene am Artushof eingezogen wird. Keye stellt das Zusammenreffen von Ither und Parzival als Kinderspiel dar, in dem Parzival die Peitsche ist, die den Kreisel Ither rotieren lässt:

*„und lât in zuo zim ûf den plân.
sol iemen bringen uns den kopf,
hie helt diu geisel, dort der topf:
lâtz kint in umbe trîben,
[...]
ine sorge umb ir deweders lebn:
man sol hunde umb ebers houbet gebn.“*⁴²

Gleich darauf ist im Bildfeld der Jagd Parzival der Jagdhund, der auf den Eber gehetzt wird; sein Leben ist der ‚Einsatz‘, den es im Jagdspiel für den ‚Gewinn‘ der Beute braucht. Diese Verkennung Ithers und Parzivals spricht ihnen alles Menschliche ab.⁴³ Man könnte die Rolle Keyes als ‚Schandmaul‘ des Artushofs in

zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 50). Fink: München 2004, S. 249, 282, 287, 295 f., 334, 336, 341, dem es um die „horizontale Idee der Pluralisierung des sozialen Bandes“ (S. 341) geht, die sich aus der Pluralität der Identitäten und ihrer Zugehörigkeitsbereiche ergebe. Den bei Ricoeur komplexen Begriff verwendet Hénaff 2009 (Anm. 16), S. 581, 593, 595, 599 u. ö. als Metapher für Reziprozität, indem er das aus zeremonieller Gabe-Praxis entwickelte ‚Prinzip der Gegenseitigkeit‘ als eigentliche Natur des sozialen Bandes bestimmt, das Anerkennung und Würde gewährleiste. Die umgekehrte Denkfigur, dass gerade der Agon größte Nähe, damit Einheit und Gemeinschaft stiftet, es also ein ‚Band der Teilung‘ gibt, findet sich schon in der griechischen Antike, vgl. Loraux, Nicole: „Das Band der Teilung.“ In: Vogl, Joseph (Hrsg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*. (Edition Suhrkamp 1881). Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1994, S. 31–64.

42 ‚Lasst ihn hinaus zu jenem auf das Feld. Wenn uns schon jemand den Becher bringen muss, hier hält die Peitsche, dort draußen der Kreisel: Lasst das Kind ihn im Kreis treiben. [...] Ich mache mir keine Sorgen um ihr Leben: Will man den Kopf des Ebers, muss man Hunde opfern.‘ (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 150,14–22).

43 Die ‚Vertierung‘ Parzivals beginnt schon vorher und ist nicht nur das Werk Keyes. Auch der Erzähler trägt mit einem Vergleich dazu bei, wenn er Parzival vor Artus halten lässt, *gagernde als ein trappe* (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 149,26), womit bezeichnenderweise seine Forderung nach Ithers Rüstung eingeleitet wird. Ob man

Anschlag bringen und die Szene damit erklären, das griffe hier jedoch zu kurz, denn besonders die Jagdmetaphorik und die Vorstellung von Ither als Beutetier affizieren die weitere Handlung.⁴⁴ Parzival streicht Ither gegenüber den initialen Anerkennungsprozess durch. Wieder bei diesem angekommen, fordert er die Rüstung und droht: *widersagt si dir mîn gruoz, / ob du mirz ungerne gîst*. (Ich nehme meinen Gruß an dich zurück, wenn du mir deine Rüstung nicht freiwillig gibst. v. 154,8 f.). Diese Rücknahme des Grußes bedeutet eine Rücknahme der Anerkennung. Ither kommentiert, dass Artus mit seiner Rüstung ihn selbst, sein Leben, an Parzival verschenkt habe. Dieser pervertierten Gabe entspricht Parzivals absichtliche Verkenning Ithers als Lähelin: *,du maht wol wesen Lähelîn, / von dem mir klaget diu muoter mîn.* ‘(Du kannst gut und gern Lähelin sein, über den meine Mutter bei mir geklagt hat.‘ v. 154,25 f.). Da Parzival Ithers Namen von Artus gerade erst erfahren hat (v. 150,9), ist es seltsam, dass er ihn jetzt plötzlich für Lähelin hält. Die rätselhafte Stelle ist in der Forschung umstritten: Handlungslogisch ist sie nur als Versehen Parzivals zu erklären,⁴⁵ was letztlich unbefriedigend bleibt. Markus Stock plädiert deshalb für eine symbolische Funktion der Nennung von Ithers Namen, worauf ich unten zurückkommen werde.⁴⁶ Diese Fehl-Identifizierung Ithers leistet aber auch etwas für Parzival, wenn man sie im Kontext der sozialen Interaktion zwischen den beiden Figuren liest: Sie legitimiert sein Verhalten, offen handgreiflich Anspruch auf den Besitz seines Gegenübers zu erheben, denn Lähelin hatten ihm die Mutter und Sigune als den Räuber seiner Ländereien benannt (v. 128,3–10; 141,7). Parzival kann so die Reziprozitätsbeziehung in ein agonales Rache-Verhältnis umwandeln.⁴⁷ Er kann suggerieren,

sich für die Übersetzungsalternative ‚wackelnd wie ein Trapphahn‘ oder ‚schnatternd wie eine Trappgans‘ entscheidet (vgl. Nellmann 2006 (Anm. 26), Kommentar, S. 537), ändert nichts am grundsätzlichen Verfahren der Entmenschlichung Parzivals.

- 44 Die in Keyes Figurenrede eingeführte Metaphorik springt damit auf die Handlungsebene über, imaginative werden zu konkreten Bildern. Solche und ähnliche Verfahren im narrativen Gebrauch von Sprachbildern beschreiben für Wolfram Kiening, Christian / Köbele, Susanne: „Wilde Minne. Metapher und Erzählwelt in Wolframs ‚Titurel‘“. *PBB* 120, 1998, S. 234–265; Trínca, Beatrice: *Parrieren und undersniden. Wolframs Poetik des Heterogenen*. (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 46). Winter: Heidelberg 2008.
- 45 So z. B. Harms, Wolfgang: *Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten in der deutschen Literatur bis um 1300*. (Medium aevum 1). Eidos: München 1963, S. 148 f.
- 46 Stock, Markus: „Lähelin. Figurenentwurf und Sinnkonstitution in Wolframs ‚Parzival‘“. *PBB* 129, 2007, S. 18–37.
- 47 Herzeloide und Sigune gegenüber hatte Parzival versichert, sich an Lähelin rächen zu wollen (dezidiert auf Lähelin bezogen Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 128,11 f., allgemeiner v. 141,25–28).

er nehme sich, was ihm sowieso gehöre. In der Folge ermordet Parzival Ither wie eine Jagdbeute mit seinem *gabyllôt*, seinem Wurfspieß, auf dieselbe Weise wie er im Wald von Soltane Hirsche oder Vögel erlegt hat (v. 120,2 f., 124,12–14; 118,4–6). Auch seine anschließende Leichenfledderei zeigt keinerlei Anerkennung für Ither als ein Ähnlichkeitswesen, sprich einen Ritter, einen Menschen: Der Erzähler beklagt nicht nur, dass Parzival Ither *jaemerliche ligen liez* (auf jämmerliche Art und Weise hat liegen lassen, v. 159,6), er kommentiert auch: *sîn harnasch im verlôs den lîp* (seine Rüstung kostete ihn das Leben, v. 161,4) – wie besonders prächtige Stoßzähne den Keiler das Leben kosten, weil der Jäger sie haben will.

Die problematische Tötung Ithers hängt bei Wolfram nicht zufällig so eng mit Parzivals Erwerb einer ritterlichen Identität zusammen. Während bei Chrétien die negative Zeichnung der Figur und ihre Anonymität als Legitimationsstrategien für Parzivals Tat und damit als Entlastung gesehen werden können, hat Wolfram mit der Positivierung und der *dilatatio* der Figur Ither Parzivals Tat zum Vergehen gemacht. Es besteht v. a. darin, Ither zwar als Menschen und Ritter *erkannt*, ihn aber nicht als solchen *anerkannt* zu haben – das macht der Blick auf die sozialen Interaktionen und ihre Bedeutungen bei Parzivals Ankunft am Artushof deutlich.

III. Parzivals ambivalente Identität als Roter Ritter

Meine These ist, dass die in der Itherszene angestoßenen Erkennens- und Anerkennensprozesse zwischen Ither und Parzival unterschwellig durch die ganze Erzählung hindurch weiterlaufen und einer indirekten Charakterisierung der Figur Parzival dienen. Ither ist mit seinem Tod eben nicht aus der Welt der Erzählung verschwunden. Denn wenn Parzival auch das ‚soziale Band‘ zwischen sich und Ither durchschnitten hat, bleibt die rote Rüstung doch ein sichtbarer Verweis auf den letzteren. Und zwar auch für den Rezipienten: Das imaginierte Feuerrot brennt sich in die Netzhaut des Rezipienten ein; immer, wenn uns der Erzähler Parzivals rote Rüstung sehen macht, sehen wir auch Ither.⁴⁸ Was heißt

48 Ich möchte damit dafür plädieren, das Rot Ithers zunächst als Identifizierungsmarker zu verstehen, dessen Zeichenhaftigkeit sich durch den Roman hindurch situations- und perspektivenabhängig ändert. Fixierungen auf die Verwandtentötung (Perspektive Trevrizents), die das Rot zum Symbol „der Sünde, des Blutes und der Blutschuld“ und die Rüstung selbst zum „Dingsymbol für Parzivals sündiges Rittertum“ erklären (Raudszus, Gabriele: *Die Zeichensprache der Kleidung. Untersuchungen zur Symbolik der Gewandes in der deutschen Epik des Mittelalters*. [Ordo 1]. Olms: Hildesheim 1985, S. 112), übersehen das vielschichtige narrative Spiel mit Identität und Identifizierung.

dies nun für Parzivals eben erst erworbene Ritteridentität? Wenn man Parzivals Habenwollen der roten Rüstung als Streben nach Anerkennung, danach, erkannt zu werden, interpretiert, dann geht das erst einmal schief. Gurnemanz ist die handlungschronologisch erste Instanz einer Außenperspektive auf Parzivals neues Erscheinungsbild als Ritter.⁴⁹ Bei diesem angekommen, erzählt Parzival *wie erz harnasch gewan* (wie er die Rüstung erwarb, v. 170,2):

*der wirt erkante den ritter rôt:
er dersiuftu und erbarmet in sin nôt.
sinen gast des namn er niht erliez,
den rôten ritter er in hiez.*⁵⁰

Unverwechselbar, wie Ither das in seiner Rüstung war, ist Parzival damit eben gerade nicht. Der *rêroup* (also: dem toten Ither die Ritterinsignien geraubt zu haben)⁵¹ hat seinen Preis darin, dass Parzival Ithers Identität sozusagen mitträgt. Symbolisch war dies schon in der Einkleidungszone deutlich geworden, in der Parzival die Rüstung über seine Narrenkleidung angelegt hatte – die Kleidungsschichten an Parzivals Körper repräsentieren Schichten von Identität (vgl. v. 164,5–8).⁵² Auf das Erkennen Ithers durch Gurnemanz folgt sofort der Erweis von Anerkennung, denn dass Parzival den Namen ‚Roter Ritter‘ führen soll, ist als Anerkennung ausdrückende *memoria* für Ither zu verstehen. Und tatsächlich wird Parzival als Roter Ritter weiterhin für Ither gehalten, Erkennen und An-

Wie Green 1978 (Anm. 21) zeigt, ist das Problem des Verwandtenkampfes sekundär zum ohnehin problematischen Bild des tötenden Ritters („knightly homicide“), vgl. ebd., S. 18, Anm. 2. Differenzierter betrachtet die Farbsymbolik Schindler, Andrea: „*ein ritter allenthalben rôt*. Die Bedeutung von Farben im *Parzival* Wolframs von Eschenbach“. In: Bennewitz, Ingrid / Dies.: *Farbe im Mittelalter. Materialität – Medialität – Semantik*. Akademie Verlag: Berlin 2011, S. 461–478.

- 49 Genaugenommen ist dies der Knappe Iwanet, den ich aber ausnehme, weil er den Einkleidungsprozess mitmacht.
- 50 Der Gastgeber erkannte den Roten Ritter, Ither: Er seufzte, weil ihm sein Schicksal leid tat. Seinem Gast erließ er dessen Namen nicht, er nannte ihn den Roten Ritter. (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 170,2–6).
- 51 Das Vergehen Parzivals an Ither, das vom Erzähler direkt als Verstoß gegen die Spielregeln menschlicher, hier spezifisch höfischer Interaktion gekennzeichnet wurde (vgl. Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 159,5–12; 161,4–8), bekommt erst von Trevrizent im neunten Buch den Namen *rêroup* (v. 473,30–475,8), indem Parzival selbst den Begriff aus der Schilderung Trevrizents von Lâhelins *rêroup* auf sich überträgt.
- 52 Ich folge hier der Lektüre dieser Szene als problematische Investitur von Kraß, Andreas: *Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel*. (Bibliotheca Germanica 50). Francke: Tübingen u. a. 2006, S. 124 f.

erkennen der Figuren beziehen sich also auf diesen. Interessant ist das Geschehen auf Pelrapeire, Parzivals erste *âventiure* als ausgebildeter Ritter, die ihm die Landnahme und den Gewinn der Frau einbringt. Nachdem Parzival in der keuschen Hochzeitsnacht mit Condwiramurs vom Erzähler als der, *den man den rôten ritter hiez* (den man den Roten Ritter nannte, v. 202,21) bezeichnet wird,⁵³ erkennt ihn vor Pelrapeire das gegnerische Heer Clamides explizit als Ither.

*ir und iwer bêdiu her
vindet Pelrapeir mit wer.
dort inne ist ein ritter wert,
der anders niht wan strîtes gert.
iwer soldier jehent besunder,
daz von der tavelrunder
diu kûeginne habe besant
Ithêrn von Kukûmerlant:
des wâpen kom zer tjoste für
und wart getragen nâch prîses kûr.*⁵⁴

Als frischgebackener Ritter kämpft Parzival ruhmvoll, doch wird der Ertrag seiner Mühen Ither zugesprochen. Kurz darauf gibt es eine Szene, in der die Städter die angreifenden Ritter auf unehrenhafte Weise töten, indem sie durch die Schlitzte von Rüstung und Kettenhemd stechen:

*swaz er dâ ritter nider sluoc,
die funden arbeit genuoc:
die kunde man si lèren
zer halsperge gèren:
die burgær tâten râche schin,*

53 Im Zusammenhang: *den man den rôten ritter hiez*, / *die kûegin er maget liez*. (Den man den Roten Ritter nannte, der ließ die Königin Jungfrau bleiben. Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 202,21 f.). Anhand dieser Stelle lässt sich sehr gut zeigen, wie der Erzähler sein vieldeutiges Spiel mit Parzivals Identitätsproblem treibt: Der Kontrast von Parzivals Aussehen zu seinem Verhalten wird hervorgehoben, dabei kann die Betonung der Farbe Rot eine Anspielung auf Parzivals eben im Kampf unter Beweis gestellte Gefährlichkeit (im Kontext des vorhergehenden v. 202,20: *kranc was sin vreise* – er war wenig gefährlich), aber auch auf Ithers vielgerühmtes Minnerittertum sein; gleichzeitig ist der derbe Deflorationswitz sicherlich intendiert.

54 Ihr und Eure beiden Heere findet Pelrapeire gewappnet vor. Da drinnen ist ein edler Ritter, der wünscht sich nichts außer den Kampf. Eure Söldner sagen, dass die Königin von der Tafelrunde Ither von Kukûmerland habe holen lassen: Dessen Wappen stach in der Tjost hervor und wurde ruhmreich geführt. (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 203,25–204,4).

*si erstächen si zen slitzen in.
 Parzivâl in werte daz.
 do si drumbe erhörten sînen haz,
 zweinzec sir lebende geviengen
 ê si vom strîte giengen.*⁵⁵

Die Konstellation von ‚ungleichen Gegnern‘ und ‚unritterlicher Tötung‘, also Tötung des Feindes durch Ausnutzen eines Defizits der Rüstung, erinnert an Ithers Tod.⁵⁶ Parzival verbietet wütend diese Handlungen, d. h., er tritt als Korrektiv auf: Er zollt den feindlichen Rittern die Anerkennung als Mensch/als Ritter, die er Ither verweigert hatte. Indem er die Rachehandlung (v. 207,21) verbietet, die für ihn selbst den Angriff auf Ither legitimierte, gibt er der Agonalität einen höfischen, d. h., an Reziprozität orientierten Rahmen. Man könnte das als Ausgleichsfigur deuten, die sich auf Ither zurückbezieht, dann ließe sich Parzivals Verhalten an dieser Stelle als Wiedergutmachung verstehen. Auffällig ist, dass diese Begebenheit erzählt wird, als es um Parzivals Heldentaten in seiner ersten Schlacht als *landes hêrre Parzivâl* (v. 207,12) geht, die ihn vor allen anderen auszeichnen. Im direkten Kontext lässt sich die vorgestellte Szene als Detail der Kampferzählung verstehen, das den Eindruck von ‚Realismus‘ erweckt, vielleicht auch eine gewisse Ständeproblematik transportiert (*ritter – burgær*), für die weitere Handlung aber ohne Bedeutung zu sein scheint. Bedenkt man jedoch die narrative Technik paradigmatischer Verknüpfung, kommt der Stelle eine wichtige Funktion zu, die ich zu fassen versucht habe: Der Erzähler differenziert sehr genau, wann er Parzival wie benennt bzw. als wen andere Figuren ihn er- oder verkennen. Es sind zahlreiche solcher ‚unscheinbaren‘ Stellen wie die hier vorgestellten, die meist durch das Raster der handlungsschronologisch bzw. an Parzivals Perspektive orientierten Interpretation fallen, die über eine Identifizierung Parzivals jedoch identitätsbildend wirken. Ich plädiere damit nicht für das Primat einer paradigmatischen Narration, die Gefahr läuft, sich letztlich in der kunstvollen Variation von Gemeinplätzen zu verlieren – und Wolframs

-
- 55 Was er da an Rittern vom Pferd schlug, die mussten noch weiter leiden; man griff sie dort an, wo die Schöße der Panzerhemden sind: Die Bürger rächten sich und stachen sie durch die Schlitze der Rüstung hindurch tot. Parzival verbot ihnen das. Als sie hörten, dass er darüber zornig war, nahmen sie zwanzig von ihnen lebendig gefangen, bevor sie sich zurückzogen. (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 207,17–26).
- 56 Nellmann 2006 (Anm. 26), Kommentar, ebd., vermutet, das „brutale Vorgehen“ der Städter „resultiert wohl aus dem Wunsch, den toten Rittern Waffen und Rüstungen abzunehmen.“ Dieser Umstand würde die Szene noch deutlicher dem von Parzival begangenen *rêroup* parallelisieren.

Erzählen tut alles andere als dieses. Vielmehr scheint mir die Spezifik paradigmatischen Erzählens im *Parzival* darin zu liegen, dass über paradigmatisches Verknüpfen sozusagen sekundäre Syntagmen ausgebildet werden können: Ein solches Syntagma auf zweiter Ebene ist die Identitätsbildung Parzivals, die eben nicht linear auf der Handlungsebene nachzuvollziehen ist, über paradigmatische Verknüpfungen, mittels (symbolisch, metaphorisch, metonymisch etc. erzeugter) Sprachbilder aber doch ‚eine Geschichte erzählt‘, nämlich die paradoxe Geschichte davon, wie Parzival seine Identität findet, indem er er selbst bleibt. Eine solche Geschichte lässt sich nur in Mosaiksteinchen erzählen.⁵⁷

In dieser Hinsicht aufschlussreich ist die Situation, in der Cundrie öffentlich vor dem Artushof den Roten Ritter als Parzival identifiziert:

57 Vgl. Pérennec, René: „Percevalromane“. In: Ders. / Schmid, Elisabeth (Hrsg.): *Höfischer Roman in Vers und Prosa*. (GLMF 5). De Gruyter: Berlin u. a. 2010, S. 169–220, hier S. 203–206. „Ein paradigmatisch ordnender Autor denkt vor allem funktional; auf die Spiegelung nachhaltig hinzuweisen, wäre penetrante Kontraproduktivität – der Nachvollzug der Relation ist Sache des Rezipienten. Beim syntagmatischen Verknüpfen verhält es sich anders: Nicht die vorgegebene Natur der Dinge bringt die Komponenten zusammen, sondern die Entscheidung, sie zusammenzuführen“ (ebd., S. 203). Am Beispiel etwa der Verwandtschaft als „Aspekt der ‚agglutinierenden‘ syntagmatischen Verknüpfung“ im *Parzival* konstatiert Pérennec für Wolframs Arbeitsweise eine „Tendenz zur Transformation von Paradigmatischem in Syntagmatisches“ (ebd., S. 206). Auf der anderen Seite steht die aktuell erschienene Arbeit von Richter 2015 (Anm. 32), die Rainer Warnings Ansatz eines ‚Erzählens im Paradigma‘ für den *Parzival* fruchtbar macht und mit dem Effekt der ‚Spiegelungen‘ narratologisch und poetologisch Zentrales erschließt. Ich versuche gewissermaßen auf einer mittleren Ebene anzusetzen, die an beide Positionen anschließen kann, wenn ich Syntagma und Paradigma für den *Parzival* nicht als Gegenentwürfe, sondern in einem Verhältnis komplexer Wechselwirkung zu stehen sehe: So sind syntagmatische Strukturen auf der Basis der Beobachtungen zu den paradigmatischen Aspekten zu greifen. Mein Ansatz versteht sich insofern auch als Versuch, die Frage nach der Entwicklung der Figuren (vgl. Sassenhausen 2007 [Anm. 9]) neu zu stellen bzw. die narrativen Techniken zu analysieren, die diese Frage offenbar motivieren: Für den Aspekt von Parzivals Rittertum etwa ließe sich schließen, dass das sekundäre Syntagma den Lernfortschritt Parzivals in Bezug auf richtiges, ‚höfisches‘ Ritterverhalten nach seinem Aufenthalt bei Gurnemanz, der sich auf der Handlungsebene erkennen lässt, noch um zusätzliche Dimensionen ergänzt. Die Untersuchung der Erzähltechnik und die Beobachtung der paradigmatisch auf die Handlungsebene aufgesetzten sekundären Syntagmen könnten einen Zugang bedeuten zu dem Paradox auf Figurenebene, dass nämlich Parzival einen Erkenntnisweg beschreitet und sich dabei nicht verändert bzw. Parzival sich in bestimmter Hinsicht wandelt, sich in anderer aber gleich bleibt.

*tavelrunder prises kraft
 hât erlemt ein geselleschaft
 die drüber gap hêr Parzivâl,
 der ouch dort treit diu rîters mâl.
 ir nennet in den ritter rôr,
 nâch dem der lac vor Nantes tôt:
 unglich ir zweier leben was;
 wan munt von rîter nie gelas,
 der pflæg sô ganzer werdekeit.⁵⁸*

Wolfram reimt nur zweimal im gesamten *Parzival* ‚rôt‘ auf ‚tôt‘, dies (v. 315,11 f.) ist die erste Stelle.⁵⁹ Der Artushof kannte Parzival bisher nur als den Roten Ritter,⁶⁰ in der Aussage Cundries fällt nun die öffentliche Benennung Parzivals zusammen mit der Identifizierung als Ithers Mörder: Über die formale Engführung *Parzivâl, mâl, rôr, tôt* (v. 315,9–12) wiederholt die Stelle im Reim die Aussage von Cundries Rede, übersteigt sie sogar, weil sie das Rot zum Stigma des Mörders macht, mit dem der Name Parzival nun unauslöschlich gebrandmarkt wird.⁶¹ Vor dieser Szene, genaugenommen seit dem Eintreffen Parzivals mit Gawan am Artushof nach der Blutstropfenepisode (v. 305,7 ff.), hat der Erzähler es vermieden, Parzival bei seinem Eigennamen zu nennen – er verwendet geradezu inflationär die Herkunftsbezeichnung *der Wâleis*⁶² oder den aus dem beschränkten Wissensstand des Artushofs hervorgehenden Appellativ *rîter rôr*.⁶³ So macht die textuelle Inszenierung von Cundries öffentlicher Identifizierung Parzivals auch beim Rezipienten nachhaltiger Eindruck. Nun gibt es aber insgesamt fünf Ausnahmestellen, die sehr

58 Die Ruhmeskraft der Tafelrunde ist gelähmt worden durch die Mitgliedschaft, die Herr Parzival ihr zugesagt hat, der dort auch die Zeichen eines Ritters zur Schau trägt. Ihr nennt ihn den Roten Ritter, nach dem, der vor Nantes tot liegen blieb: Nicht zu vergleichen war das Leben der beiden, denn nie hat man einen Mund von einem Ritter vorlesen hören, der so vollkommen edel gewesen wäre (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 315,7–15).

59 Zur zweiten Stelle (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 392,19 f.) in der Gawan-Handlung vergleiche unten, Abschnitt IV.

60 Dies wird etwa zu Beginn des sechsten Buches deutlich, vgl. ebd., v. 280,1–18.

61 Anders als Roussel, Martin: Parzivals Name. In: Börnchen, Stefan / Mein, Georg / Roussel, Martin (Hrsg.): *Name, Ding. Referenzen*. Fink: München 2012, S. 19–37, geht es mir nicht um die Ausdeutung von Parzivals Namensetymologie (*rechte enmitten durch*, Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 140,16 f.) zum poetologischen Programm für Figur und Roman.

62 Ebd., v. 305,8; 307,23; 308,11; 310,9, 13, 24; 311,8, 14; auch noch 315,16.

63 Ebd., v. 305,11; 307,18; 309,16; daneben *der junge* (v. 306,22), *der junge âne bart* (v. 307,7) und *der gegen* (v. 306,24).

aufschlussreich sind. Zunächst begegnet der Eigenname *Parzivâl* dreimal im Kontext der Einkleidungszone mit Cunneware (v. 305,21; 306,7; 306,29) und ist mit deren Perspektive zu erklären.⁶⁴ Sie hatte Parzival schon bei seinem ersten Auftritt am Artushof in seiner wahren, sozusagen seiner ‚Zielidentität‘ erkannt. Dabei kann Cunneware Parzivals Namen handlungslogisch genauso wenig kennen wie der Artushof. Es ist der Erzähler, der den Namen ‚ergänzt‘. Indem er in der Szene Parzival wie selbstverständlich beim Namen nennt, markiert er die Perspektive Cunnewares als eine privilegierte (scheinbare Teilhabe am auktorialen Wissen des Erzählers). Mittels dieser Technik wird auch Gawans Perspektive hervorgehoben (etwa in der Blutstropfenszene, vgl. Abschnitt IV. Parzival und Gawan).⁶⁵

Die beiden anderen Ausnahmestellen, an denen der Eigenname Parzival auftaucht, erklären sich aus der Korrespondenz zu Cundries Formulierungen in ihrer anklagenden Identifizierung, sie sind deshalb als bewusst gesetzte Marker zu verstehen. Hervorzuheben sind dabei die auf v. 305,21–23 (*Parzivâl – isers mâl – touwege rôsen*) rekurrierenden Verse:⁶⁶

*dô truoc der junge Parzivâl
âne flûgel engels mâl
sus geblüet ûf der erden.
Artûs mit den werden
enpfieug in minneclîche.*⁶⁷

War Parzivals Anblick schon durch die Rostschmiere der abgelegten Rüstung hindurch so frisch und schön wie taubenetzte Rosen (v. 305,21–24), so gleicht

64 Die Verwendung des Eigennamens damit zu erklären, dass Parzival intern fokalisiert ist, greift m. E. zu kurz, denn dies ist nicht durchgängig der Fall (etwa ebd., v. 306,29 oder 308,1).

65 Die Pragmatik der Figurenbenennung lässt damit (mindestens für das sechste Buch) eine narrative Technik erkennen: Parzival wird im Beisein von Figuren, die mit einer besonderen Fähigkeit des Erkennens begabt sind, die sich vom äußeren Schein nicht täuschen lassen, vom Erzähler öfter mit dem Namen Parzival, seinem Eigennamen benannt. Der Erzähler adaptiert nicht die Perspektiven der Figuren, sondern privilegiert sie durch eine Anreicherung mit auktorialem Wissen.

66 Die zweite Ausnahme ist ebd., v. 309,2, wo es darum geht, dass Parzival die Bitte des Hofes, er möge Mitglied der Tafelrunde werden, erfüllt (v. 308,26–30). Cundrie verweist mit ihrer Formulierung von der *geselleschaft / die drüber gap hêr Parzivâl* (v. 315,8 f.) direkt auf diese Stelle zurück, an der von der *bete* des Artushofs um Parzivals *riterlîch gesellekeit* die Rede ist (v. 308,29 f.).

67 Da trug der junge Parzival die Zeichen der Engel an sich, außer der Flügel; so war er auf Erden erblüht. Artus und die Edelleute hießen ihn von Herzen willkommen (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 308,1–5).

er jetzt, nach seiner prunkvollen Einkleidung durch Cunneware, einem auf Erden erblühten Engel – diese Beschreibung Parzivals durch den Erzähler ist die Antwort auf Antanors Frage *sît irz der mich rach, / und Cunnewâren de Lalant?* (v. 307,24 f.). Parzivals rosengleich erblühte Racheengelschönheit: Sie vereint in sich bereits ambige Konnotationen. Cundrie macht dies polternd deutlich und erklärt sie zum trügerischen Schein, indem die im Reim mit irdischem Adel verknüpften *engels mâl* Parzivals (*erden – werden*, v. 308,3 f.) zu den *ritters mâl* des mörderischen Parzival in der roten Larve werden. Das Rosenrot identifiziert Cundries Sicht als Blutrot.⁶⁸

Cundries Formulierung macht zudem die Mitschuld Artus' und des Hofes an Ithers Tod deutlich, denn sie thematisiert die bisher stillschweigend akzeptierte Substitution Ithers durch Parzival. Die rote ‚Hülle‘ hatte für den Artushof einfach eine neue ‚Füllung‘ bekommen, erst Cundrie ist es, die nun diese Ritteridentität zurückbindet an Ither⁶⁹ und sie als eine geraubte kennzeichnet. Und der Räuber, so Cundrie, könne ihr nicht gerecht werden, es zeige sich eine deutliche Defizienz Parzivals im Vergleich zu Ither (v. 315,11–15). Damit ist die Anerkennung des Artushofes für Parzival als eine Verkennung identifiziert: Sie trifft den Falschen, sie sollte eigentlich Ither zukommen, dem wahren Roten Ritter.⁷⁰

Dass das Verhältnis von Erkennen und Anerkennen zwischen Parzival und Ither weit über Ithers Tod hinaus eine wichtige Rolle spielt – vermittelt über Parzivals problematische Scheinidentität als Roter Ritter – ist schließlich auch an der Figur Lähelins festzumachen. Markus Stock hat die Bedeutung Lähelins für den *Parzival* zuletzt überzeugend herausgearbeitet.⁷¹ Lähelin ist viel mehr als eine Hintergrundfigur: Ob-

68 Vgl. Ithers Blut, das die roten Blumen noch röter färbt (ebd., v. 160,28 f.). Zu Konventionsbruch und ästhetischer Innovation der Stelle Schmid 2004 (Anm. 25), S. 236–238.

69 Wie das vorher schon Gurnemanz getan hatte, allerdings im ‚privaten‘ Gespräch am eigenen Hof, damit weniger öffentlichkeitswirksam, vgl. oben, S. 215.

70 Cundrie wird nicht widerlegt, was ihre Kritik am Artushof anbelangt. Analysiert man jedoch – gewissermaßen onomato(poeto)logisch – die Benennungen Parzivals im sechsten Buch, so kommt man zu dem Ergebnis, dass die Vielfalt der Identifizierungen Parzivals vom Erzähler subtil hierarchisiert wird. Und diese Hierarchisierung zeichnet ein anderes Bild als die Handlungsebene und die Figurenreden es zunächst erscheinen lassen: Es sind Cunneware und Gawan, deren beschränkte Figurenperspektiven trotzdem Parzivals wahres Wesen erkennen. Cundrie, die scheinbar über auktoriales Wissen verfügt und ihre Erkenntnisfähigkeit mit ihrem sibyllinischen Äußeren begründet, wird genauso widerlegt wie Trevrizent.

71 Stock 2007 (Anm. 46); zu nennen ist auch Johnson, L. Peter: „Lähelin and the Grail Horses“. *MLR* 63, 1968, S. 612–617; weitere Literatur bei Stock.

wohl er in der Parzival-Handlung selbst nie auftritt,⁷² spielt er an den entscheidenden Stationen von Parzivals Weg eine Rolle. Lähelin fungiert als ‚tertium comparationis‘ von Parzival und Ither, denn beide werden jeweils als Lähelin verkannt, d. h., von Parzival ausgehende oder ihn zum Objekt habende Identifizierungsprozesse laufen mehrfach über den ‚Umweg‘ Lähelin. Zunächst erkennt Parzival Ither als Lähelin (v. 154,25 f., vgl. oben), insofern wird der Name Lähelin zum Erinnerungsmarker für Parzivals Tat, zu einem Leitmotiv wie es die rote Rüstung ist – ich teile damit die Einschätzung von Stock, der die Nennung Lähelins an dieser Stelle als intendierte Störung des Handlungskontextes, als Signal einer „korrelative[n] Sinnstiftung“ versteht und damit die paradigmatische Bedeutung betont sieht.⁷³ Im neunten Buch wird über Lähelin Ither im Gespräch zwischen Trevrizent und Parzival eingeführt. Trevrizent erkennt nämlich Parzival als Lähelin:

*dâ vor kom roys Lâhelîn
ze Brumbâne an den sê geriten.
durch tjoste het sîn dâ gebiten
Lybbêals der werde helt,
des tôt mit tjoste was erwelt.
er was erborn von Prienlascors.
Lâhelîn des heldes ors
dannen zôch mit sîner hant:
dâ wart der rêroup bekant.
hêrre, sît irz Lâhelîn?
sô stêt in dem stalle mîn
den orsn ein ors gelîch gevar,
die dâ hœrnt ans grâles schar.
[...]
hêrre, in binz niht Lâhelîn.
genam ich ie den rêroup,
sô was ich an den wîzen toup.
ez ist iedoch von mir geschœhn:
der selben sünde muoz ich jehn.
Ithêrn von Cucûmerlant
den sluoc mîn sündebæriu hant:
ich leit in tôten ûffez gras,
unt nam swaz dâ ze nemen was.⁷⁴*

72 Nur einmal in der Elternvorgeschichte als Gegner Gahmurets: Wolfram: *Parzival* (Anm. 26), v. 75,25–30.

73 Stock 2007 (Anm. 46), S. 30.

74 Zuvor kam König Lähelin an den See von Brumbâne geritten. Zur Tjost erwartete ihn dort der edle Held Lybbeals, der mit dem Zweikampf den Tod wählte. Er stamm-

Lähelin wird ein *rêroup* vorgeworfen wie ihn Parzival auch begangen hat (v. 473,30). Dies ist der Anstoß für Parzival, sich mit Lähelin zu vergleichen (v. 475,4–12) und sein Vergehen an Ither zu beichten. Das Verkennen ist hier also ein Stück weit ein Erkennen, und zwar ein dreifaches: für Trevrizent, für Parzival und für den Rezipienten. Die Figur Lähelin ist damit nicht nur ein allgemeines negatives Gegenbild zum idealen Artusritter, sondern ganz speziell ein Spiegel für Parzival. Das Problematische seiner Identität wird über die Fehl-Identifizierung als Lähelin eben gerade getroffen.⁷⁵

IV. Parzival und Gawan

Die Beobachtungen bisher bezogen sich auf die Bücher, in denen Parzival im Vordergrund der Handlung agiert, ein anderes Bild zeigt sich jedoch in den sogenannten Gawan-Partien, in denen Parzival als Roter Ritter selbst eine von vielen Figuren wird, die im Hintergrund der Handlung um Gawan auftauchen.

Wenn man die drei hier behandelten ‚Identifizierungsmarker‘ Parzivals – Lähelin, die rote Rüstung und Ither – weiter verfolgt, lässt sich zunächst feststellen, dass Lähelin nach dem neunten Buch (Trevrizents Verknennung Parzivals als Lähelin) im Text nur noch einmal vorkommt.⁷⁶ Ither und die rote Rüstung bleiben, sie werden jedoch gewissermaßen umcodiert: Hingen der Name Ither und die rote Rüstung bisher identitätslogisch zusammen, indem zu beobachten war, dass Parzival als Roter Ritter von den Figuren als ein ‚zweiter Ither‘ (v)erkannt wird

te aus dem Geschlecht von Prienlascors. Lähelin zog das Streitross des Helden mit eigener Hand am Zügel davon: Der Leichenraub war daran zu erkennen. Herr, seid Ihr es, Lähelin? Denn in meinem Stall steht ein Streitross, das den Pferden gleicht, die zur Gralsgesellschaft gehören. [...] / Herr, ich bin nicht Lähelin. Wenn ich je Leichenraub beging, so war mein Verstand betäubt. Es ist aber wirklich durch mich geschehen: Ich muss dieselbe Sünde bekennen. Ither von Cucumerland, den erschlug meine sündenbeladene Hand. Ich habe ihn tot ins Gras gelegt und nahm mir, was es da zu nehmen gab (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 473,22–474,4; v. 475,4–475,12).

75 Vgl. zu Sündhaftigkeit als Identitätserfahrung Haug, Walter: „Francesco Petrarca – Nicolaus Cusanus – Thüring von Ringoltingen. Drei Probestücke zu einer Geschichte der Individualität im 14./15. Jahrhundert“. In: Frank, Manfred / Haverkamp, Anselm (Hrsg.): *Individualität*. (Poetik und Hermeneutik 13). Fink: München 1988, S. 291–324, hier S. 297.

76 Im zehnten Buch, Wolfram: *Parzival* (Anm. 26), v. 540,28, bezeichnenderweise unabhängig von Parzival, jetzt auf Gawan bezogen, vgl. näher dazu unten. Durch einen Zufall findet Gawan sein Pferd Gringuljete wieder, das ihm vorher von Urjans gestohlen wurde, bei diesem Anlass referiert der Erzähler kurz die Geschichte Gringuljetes.

und die Anerkennung, die ihm zugesprochen wird, immer noch an den toten Ither adressiert ist, ändert sich dies schon im siebten und achten Buch, also in der ersten Gawan-Partie. Beim Kampf um die Burg Bearosche befinden sich Gawan und Parzival in fremder Umgebung, wo man sie und den Artushof nicht kennt.⁷⁷

*Swer was ze Bêârosche komn,
doch hete Gâwân dâ genomn
den pris ze bêder sît al ein;
wan daz dervor ein ritter schein,
bî rôtem wâpen unrekant,
des pris man in die hæhe bant.*⁷⁸

Parzival wird hier nicht als Ither-Mörder, noch nicht einmal als *der* Rote Ritter, sondern ‚nur‘ als ein Ritter in roter Rüstung identifiziert. Der Appellativ ‚Roter Ritter‘ hat seine Bedeutung als Eigenname verloren, was übrigbleibt ist die behelfsweise Identifizierung eines Unbekannten über ein auffälliges Merkmal seines Erscheinungsbildes.⁷⁹ Was zunächst paradox klingen mag, möchte ich abschließend vorführen: Das Setting der Fremde in den Gawan-Partien bildet die Kulisse für Parzivals Weg zur Unverwechselbarkeit. Es ist gerade nicht so, dass Parzival in den Gawan-Partien „verschwinden“ würde, seine Persönlichkeit „unsichtbar“ gemacht würde hinter der Maskerade des Roten Ritters.⁸⁰ Das

77 Vgl. etwa die Betonung von Gawans völliger Unkenntnis der Wappenzeichen schon zu Beginn des siebten Buches, ebd., v. 340, 18–24.

78 Wer auch immer nach Bearosche gekommen war, es hätte dort Gawan auf beiden Seiten als einziger den höchsten Ruhm erkämpft, wenn nicht vor der Burg ein Ritter erschienen wäre, mit roter Rüstung, allen unbekannt, dessen Ruhmesflagge man als höchste aufzog (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 398, 1–6).

79 Vgl. auch ebd., v. 383, 23–384, 14: *den burgærn manege tjost dâ bôt / ein ritter allenthalben rôt: / der hiez der ungenante, / wande in niemen dâ bekante* (Den Burgbewohnern bescherte ein ganz und gar roter Ritter viele Kämpfe, der hieß ‚der Unbenannte‘, weil ihn dort niemand kannte.) Die Aufhebung des Stigmas durch den unbestimmten Artikel – *ein ritter rôt* – auch v. 388, 8.

80 In diesem Sinne Bumke 2001 (Anm. 6), S. 5: „Parzival scheidet für viereinhalb Jahre aus der Dichtung aus. Damit soll wohl angezeigt werden, daß das Drama der Gralsuche sich nicht in der äußeren Handlung abspielt, sondern im Innern des Helden.“ Da die Blutstropfenszene allerdings die einzige Form bleibt, in der dieses Drama konkret im Text fassbar wird (vgl. ebd., S. 106 f.), hat Haug 2002 (Anm. 8), S. 137 zu recht gefragt, ob man damit von einem Drama im Sinne einer Wandlung Parzivals sprechen könne. Auch das Urteil von Müller, Jan-Dirk: „Woran erkennt man einander im Heldenepos? Beobachtungen an Wolframs ‚Willehalm‘, dem ‚Nibelungenlied‘, dem ‚Wormser Rosengarten A‘ und dem ‚Eckenlied‘“. In: Blaschitz, Gertrud u. a. (Hrsg.): *Symbole des*

Programm der Gawan-Partien für die Figur Parzival ist m. E. nicht Unsichtbarkeit, sondern Identitäts(neu)bildung. Schon im Kampf um Bearosche spielt Parzival eine entscheidende Rolle und zeichnet sich durch positive Handlungen aus: Er stellt seinen außergewöhnlichen Kampfeifer und seine Kraft in den Dienst des Meljanz, macht hochrangige Gefangene, nimmt immer Sicherheit (v. 383,24–384,14),⁸¹ als dann Meljanz selbst gefangen genommen wird und

Alltags – Alltag der Symbole. FS für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag. Akad. Druck- u. Verlagsanstalt: Graz 1992, S. 87–111; S. 91, Parzival „verschwinde[t] lange Zeit in der Rüstung des roten Ritters [als] eine[r] anonymisierte[n] heraldische[n] Größe, hinter der sich diese besondere Person mit diesem besonderen Namen verbergen k[ö]nn[e]“ scheint mir differenzierungsbedürftig. Ebenso Fuchs-Jolie, Stephan: „*Lebendec begrabn*. Ein Versuch über Parzivals Unsichtbarkeit“. In: Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.): *Körperkonzepte im arthurischen Roman*. (Schriften der internationalen Artusgesellschaft). Tübingen: Niemeyer 2007, S. 33–56, der strukturelle Analogien zum mittelalterlichen Dienstrecht als zugrundeliegendes ‚Denkmuster‘ des Erzählens von Parzival in den Gawan-Partien herausarbeitet. Zentral ist dabei die Praktik des *humiliter servire*, mit der sich ein quasi sozial unsichtbarer Verstoßener die Huld seines Herrn wieder verdienen muss. Eingefangen werde damit jene Paradoxie, dass Parzival sich den Gral offenbar gegen jede Vorhersage erkämpft (ebd., S. 46 f.). Ich möchte besonders im Hinblick auf Parzivals Identifizierbarkeit differenzieren: Nicht Parzival wird unsichtbar, sondern es ist ein narrativ inszenierter Prozess, der das Verblassen der Farbe Rot zeigt. Parzival wird tatsächlich anfangs von Ithers roter Rüstung ‚geschluckt‘, er ist als Roter Ritter ein zweiter Ither, ein Mörder und Identitätsräuber. Dann aber wird die rote Rüstung von Ithers roter Rüstung zu einer roten Rüstung, in der ein außergewöhnlicher Ritter Ruhm und Anerkennung sammelt, den Gawan und der Rezipient als Parzival erkennen. Schließlich ist die rote Rüstung kaum mehr rot, dafür gezeichnet von Parzivals Kämpfen und Zeichen für seinen eigenen Weg. Roussel 2012 (Anm. 61) ist für die Frage wenig aufschlussreich; die Behauptung, der Name Parzival würde in den Gawan-Partien nicht vorkommen (vgl. ebd., S. 20), ist falsch.

- 81 Die Ansicht, Parzival werde im Kampf um Bearosche in ein schlechtes Licht gerückt, weil er für die ‚falsche‘ Seite kämpfe, ist zu hinterfragen. Sie findet sich bei Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach*. 8., völlig neu bearb. Aufl. Metzler: Stuttgart u. a. 2004, S. 82, auch bei Mohr, Wolfgang: „Parzival und Gawan“. In: Rupp, Heinz (Hrsg.): *Wolfram von Eschenbach*. (Wege der Forschung 57). Wiss. Buchges.: Darmstadt 1966 [zuerst 1958], S. 287–318; S. 291, der beobachtet, Parzival kämpfe „wahllos“. Die ‚Wahllosigkeit‘ scheint mir das Motiv des Zufalls, der Kontingenz der Kampfgelegenheiten als Figurenintention misszuverstehen. Allein der Dualismus ‚richtig – falsch‘ ist angesichts der Komplexität der Konfliktsituation, die Wolfram bekanntermaßen gegen Chrétien noch steigert, völlig unzureichend. Schon das Setting ist überzeichnet, indem es Züge einer Minneallegorie trägt: Der Name der gut befestigten Burg Bearosche, die Meljanz als sein Eigentum ansieht und nun mit Waffengewalt erobern will, ist

damit die Niederlage seiner Seite klar ist, verwendet sich Parzival treu für seinen Dienstherrn, indem er seinen Gefangenen das *glübe* abnimmt, Meljanz auszulösen oder den Gral zu gewinnen (v. 388,16–389,2).⁸² Er verteilt großzügig seinen Gewinn, über fünfzehn Beutepferde, an die Knappen. Diese preisen dankend seine *genâd* und *helfe*, die sie reich gemacht habe (v. 389,16–24; auch 390,2–6). Auch in der zweiten Gawan-Partie verschenkt Parzival fünf im Kampf gewonnene Pferde an den Fährmann Plippalinot vor Schastelmarveile, der ihm wünscht: *got in mit sælden lāze leben* (möge Gott ihn im Glück leben lassen, v. 559,12). Im achten Buch ist Vergulaht in seiner Erzählung des Lobes voll für den *ritter*, der ihn im *fōrest Læhtamris* (v. 424,17) besiegt und ihm das Ehrenwort abgenommen habe, er solle für ihn den Gral erwerben, gelinge dies nicht innerhalb eines Jahres, sich als sein Bote der Königin von Pelrapeire unterwerfen (v. 424,22–425,14).⁸³ Dieser *helt*, so Vergulaht, sei *manheit und ellens hêr*

sprechend. Die ganze Episode steht im Zeichen von Kindlichkeit, nicht nur in Bezug auf die kleine ‚Minnedame‘ Obilot, sondern mehr noch in Bezug auf das Verhalten Obies und Meljanz, die beide im recht objektiv wirkenden Bericht des Knappen, der Gawan zu Beginn des siebten Buches ins Bild setzt, als jung, hochmütig und zornig gezeichnet werden (vgl. Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 345,13–347,30). Offenbar lieben sie sich, Obie aber strebt nach dem Ideal der unerreichbaren Minneherrin und möchte Meljanz’ Dienst auf unbestimmte Zeit verlängern. Seine Lohnforderung verhöhnt sie, was ihn wiederum zornig ihrem Vater den Krieg erklären lässt. Vgl. zu *zorn* und ‚unverständiger‘ Jugend Zimmermann, Gisela: *Kommentar zum VII. Buch von Wolfram von Eschenbachs ‚Parzival‘*. (GAG 133). Göppingen: Kümmerle 1974, S. 64–71. Folgt man dem Erzählerkommentar, so wird sogar Obie als Auslöserin des ganzen Konflikts deutlich die Schuld zugesprochen: *wande ir tumbiu lōsheit / vil liute brâht in arbeit* (Denn ihre kindische Leichtfertigkeit brachte vielen Leuten Leid. Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 386,17 f.). Dass jedoch Meljanz aus ebenso jugendlichem Unverstand seinen maßlosen Zorn gegen Obies Vater Lyppaut richtet, dieser also unschuldig mit hineingezogen wird und sich nun gegen den Angriff des Meljanz verteidigen muss – in all diesen Verschlingungen eines Minnekasus lässt sich Recht oder Unrecht nicht mehr differenzieren, insofern auch keine Wertung Parzivals oder Gawns entsprechend ihrer Parteinahmen ableiten, die, und das wird mehrfach deutlich, rein zufällig zustande kommen.

- 82 Indem sich Parzival für den Fall, keiner dieser Aufträge werde erfüllt, die Gefangenen als Boten an Condwiramurs verpflichtet, bekommen wir einen jener seltenen Einblicke in seine Gedanken. Wie in der Blutstropfenszene formuliert Parzival auch hier den Gral und Condwiramurs’ Liebe als seine beiden Sehnsuchtsziele (ebd., v. 389,5–12).
- 83 Hier zeichnet sich rückblickend auf Parzivals Umgang mit seinen Gefangenen aus Bearosche ein Muster ab, wobei Parzivals *triuwe* seinem Dienstherrn Meljanz gegenüber umso deutlicher wird, denn er hatte dort die Aufträge Gral und Condwiramurs

(ein wahrer Herr über männliche Kraft und Mut, v. 425,1 f.). Die Farbe Rot hat in diesem neuen Kontext keine stigmatisierende, sondern eine auszeichnende Wirkung, und das Entscheidende ist: Parzival gibt sie ihr durch seine eigenen Handlungen.⁸⁴ In den Gawan-Partien sammelt Parzival Anerkennung durch positive Identifizierungen.

Was aber noch wichtiger ist: Der Einzige, der Parzival im Outfit des Roten Ritters erkennt, ist Gawan. Oben war bereits festgestellt worden, dass der Erzähler mit der Benennung Parzivals, also dem Einsatz seines Eigennamens, eine bestimmte Strategie der Privilegierung von Figurenperspektiven verfolgt. Wie Cunneware ist Gawan eine Figur, die Parzival uneingeschränkt und von Anfang an Anerkennung entgegenbringt; Gawan und Cunneware erkennen ihn und verkennen ihn *nicht* (im Gegensatz etwa zu Cundrie und Trevrizent).⁸⁵ War es im Falle Cunnewares noch der Erzähler selbst, der den Eigennamen Parzival einsetzte, so wird nun Gawan exklusiv zur identifizierenden Instanz für Parzival (vgl. initial Bearosche v. 392,24–29). Und da Gawans Perspektive auf Parzival eine äußerst positive ist, bewirkt dies eine Potenzierung der Anerkennung für Parzival: Als Orgeluse Gawan erzählt, bisher habe ihr kein Ritter widerstehen können, *wan einer, der truoc wâpen rôt* (v. 618,21), nennt sie diesen zweimal *helt* (v. 619,2; 13) und, nachdem sie erzählt hat, er habe sich ihr selbst als *Parzivâl* vorgestellt (v. 619,10), *der ûz erkorne* (v. 619,14) und den *werden riter* (v. 619,18). Parzival ist der Einzige, der der Venusfalle Orgeluse widerstanden hat, und diese will nun von Gawan wissen, ob es ein Fehler gewesen sei, Parzival ihre Liebe anzutragen. Nein, erwidert Gawan, in einer interessanten Formulierung, die gerade nicht Orgeluses Tun legitimiert, sondern Parzivals Tugend so hoch einschätzt, dass sie auch diese unhöfische Konstellation verwandelt hätte:

[...] *frouwe, ih erkenne in alsô wert,
an dem ir minne hât gegert,
het er iuch ze minne erkorn,
iwer prîs wær an im unverlorn.*⁸⁶

hierarchisch der Befreiung Meljanz' untergeordnet, vgl. Zimmermann 1974 (Anm. 81), S. 301.

84 Sichtbar wird hier insofern ein Prozess, der vor Pelrapeire bei Condwiramurs begonnen hat.

85 Hahn 1975 (Anm. 1), S. 223 f. spricht in Bezug auf Trevrizent, Cundrie und Sigune von einem „Erkennensprozeß“.

86 ‚Meine Dame, ich erkenne ihn, von dem Ihr Liebe verlangt habt, und kenne ihn als so edel, dass von Eurer Ehre nichts verloren gegangen wäre, auch wenn er Eure Liebe angenommen hätte.‘ (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 619,21–24).

Die Momente des Erkennens sind durchweg Ausdruck der Anerkennung Gawans für Parzival. Warum sollte dem nun so viel interpretatorisches Gewicht beizulegen sein? Meine These ist, dass Wolfram durch die Beziehung zwischen Parzival und Gawan das Problem der Ithertötung gewissermaßen ‚wegerzählt‘.⁸⁷ Das höfische Verhältnis zwischen Parzival und Gawan ist eine Art Substitution für dasjenige zwischen Parzival und Ither: Das soziale Band der Anerkennung, das Parzival zwischen sich und Ither durchtrennt hatte, indem er das höfische Kommunikationsspiel unter Anleitung des Artushofs in einen tödlichen Jagdkampf verwandelt hatte, dieses Band wird zwischen Gawan und Parzival wieder angeknüpft. Es geschieht an signifikanter Stelle, nämlich bei der ‚Zwischeneinkehr‘ Parzivals am Artushof, die sich in dieser Hinsicht als ‚Aufhebung‘ seiner ersten Einkehr dort lesen lässt: Wieder hält ein einzelner Ritter vor dem Artushof, der sich dadurch bedroht fühlt. Wieder reagiert der Artushof, obwohl Artus zunächst dagegen ist, mit Aggressivität.⁸⁸ Dass sie diesmal nicht vollends durchschlägt, sondern sich in höfische Reziprozität (*geselleschaft*, v. 301,4) verkehren lässt, ist allein Gawan zu verdanken.⁸⁹ Nun taucht auch hier wieder der Name Lähelin auf. Doch im Gegensatz zur Szene zwischen Parzival und Ither ist

-
- 87 Ich gehe dabei von Überlegungen Greens 1978 (Anm. 21), S. 25 f. aus, der für Hartmanns *Iwein* die Problematik der Rittertötung zwar expositionell ausgestellt (Iweins Tötung Askalons), sie aber dann durch die Minnehandlung und Iweins Beziehung zu Gawein in den Hintergrund gedrängt sieht. Zum Kampf zwischen Iwein und Gawein bemerkt Green: „The combat, broken off without a decision, is followed by a contest in noble generosity in which each knight attempts to persuade his opponent of the latter’s superiority. The magnanimity with which Iwein here concedes victory to Gawein refers back to the circumstances in which he first encountered Askalon, since Iwein had surreptitiously departed from Arthur’s court in order to reach the well before Gawein and enjoy the privilege of the adventure for himself. In other words, Hartmann concludes the knightly strand of his narrative by illustrating his hero’s growth of chivalrous generosity in his relationship with Gawein – this is the peak of Iwein’s knightly career, by comparison with which the moral crux of his killing of Askalon is allowed to fade into the background.“
- 88 Die Jagdmetaphorik der ersten Einkehr begegnet wieder in Segrarmors als Falken, Parzival als Fasan (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 286,27–287,4), wobei die vorausgehende Parallelisierung Parzivals mit dem Artus-Falken (v. 281,26–18) die Brüchigkeit dieses Bildes bereits erahnen lässt; Komik wird außerdem geschlagen aus der topologisch-metaphorischen Verbindung Keyes mit dem Beutevogel Gans, die wieder auf Parzival als Falken rückverweist (Keye fällt über den Baumstamm, unter den sich die verwundete Gans geflüchtet hatte, ebd., v. 282, 18; 295,19).
- 89 Hasebrink, Burkhard: „Gawans Mantel. Effekte der Evidenz in der Blutstropfenszene des ‚Parzival‘“. In: Andersen, Elizabeth (Hrsg.): *Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters. Kolloquium Durham 2001*. (Trends in medieval philology 7). De Gruyter: Berlin u. a. 2005, S. 237–247.

es kein Akt des Verkennens, der über Lähelin läuft, sondern ein Akt des Erkennens: Gawan erkennt den Minnebann, der Parzival gefangen nimmt, weil er selbst so etwas schon erlebt hat, aus Liebe zur Königin *Ingūse de Bahtarliez*, die ihr Leben für sein Leben anbot, als Lähelin ihn in einer Tjost besiegt hatte (v. 301,8–20). Die Stelle ist nicht weniger rätselhaft als Parzivals Vermutung, Ither sei Lähelin. Weder von der Königin Inguse noch von Gawans Kampf mit Lähelin erfahren wir sonst etwas.⁹⁰ Es bietet sich an, auch hier eine vorrangig paradigmatische Bedeutung für das Vorkommen Lähelins anzunehmen, denn dessen Name steht für absolute Agonalität, steht für die Tötung des Gegners, für die Tötung Ithers.⁹¹ Indem Ither nun aber durch Gawan ersetzt ist, kann Lähelin zugleich für eine Erfahrung stehen, die Parzival und Gawan verbindet: die Erfahrung der Minne und ihrer Macht.⁹² Ein Akt des Erkennens begründet hier eine Idealbeziehung höfischer Reziprozität, die mit dem höfischen Kommunikationsspiel gegenseitigen Grüßens, Dienstanbietens und -annahmens endet, das zwischen Parzival und Ither in sein agonales Gegenteil verkehrt worden war.⁹³ Das missglückte Spiel um Anerkennung wird zwischen Parzival und Gawan erfolgreich fortgesetzt. Dies lässt sich anhand einer Reihe von ‚Austauschprozessen‘ auf verschiedenen Ebenen beobachten, die in der Summe über die weite Strecke der Gawan-Partien Ither und damit Parzivals Vergehen vergessen machen. Programmatisch dafür steht die oben bereits angesprochene zweite Stelle im *Parzival*, an der *rôt* auf *tôt* reimt. Sie findet sich im siebten Buch im Kampf um Bearosche:

*dô sprach der werde Gâwân
 ‚hie wirt ein suone getân,
 die niemen scheidet wan der tôt.‘
 dô kômen, die der ritter rôt
 hin ûz hete gevangen,*

90 Vgl. Nellmann 2006 (Anm. 26), Kommentar, S. 613.

91 Was meist neben der Verbindung zur Gralszene übersehen wird, ist, dass der in der Blutstropfenszene prominente Kontrast rot – weiß schon Ithers Erscheinung kennzeichnete, worauf Roussel 2012 (Anm. 61), S. 27 hinweist. Man könnte ergänzen, dass dort Blut die Blumen rot färbte, hier Blut den Schnee rot färbt.

92 Dass Lähelin vom Beginn ihrer Freundschaft an dabei ist, kann symbolisch auf die verbundenen Figurenidentitäten Parzivals und Gawans bezogen werden: Gawan ist wie Parzival positiv besetzt, aber nicht unproblematisch, wobei die Ambivalenzen über Perspektivierungen erzeugt werden, vgl. Baisch, Martin: „Orgeluse – Aspekte ihrer Konzeption in Wolframs von Eschenbach *Parzival*“. In: Haas, Alois M. / Kasten, Ingrid (Hrsg.): *Schwierige Frauen – schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters*. Lang: Bern u. a. 1999, S. 15–33, hier S. 28–30.

93 Vgl. die Anerkennung ausdrückenden, mehrfachen wechselseitigen Dienstangebote Gawans und Parzivals Wolfram: *Parzival* (Anm. 26), v. 303,1–14; 303,25–304,7.

*ûf für den künec gegangen:
die sageten wiez dâ wære komn.*⁹⁴

Mit der *suone*, die erst der Tod beendet, meint Gawan eine Ehe zwischen Meljanz und Obie, die in diesem Fall Frieden stiften solle. Als er dies sagt, kommen die Gefangenen des *ritter rô*t dazu, die jener mit der Auslösung Meljanz' beauftragt hatte. Auf den ersten Blick scheint die Verknüpfung von *rô*t und *tô*t im Reim hier semantisch überhaupt nicht bedeutsam, sie verbindet zwei unabhängige Vorgänge, nämlich Gawans Aussage und das Eintreffen der Gefangenen. Auf den zweiten Blick und vor der Folie von Cundries Brandmarkung Parzivals mit dem roten ‚Kainsmal‘⁹⁵ scheint mir jedoch die Aussage gerade darin zu liegen, dass *rô*t und *tô*t so deutlich entkoppelt werden, zudem der Tod im Kontext positiv besetzt ist, weil er metonymisch für die Beständigkeit der ehelichen Verbindung steht.⁹⁶ Und ein Wink ist auch das temporale, eine (relative) Gleichzeitigkeit der beiden Vorgänge indizierende *dô*. Der rote Ritter hat seine Gefangenen genau zur rechten Zeit geschickt und hilft damit, die Versöhnung der beiden Parteien und die von Gawan ins Spiel gebrachte Ehe von Meljanz und Obie zu befördern. Wenn Gawan kurz darauf im Roten Ritter Parzival erkennt, so ist die Signatur des exklusiven Reimpaars endgültig von Ither auf die Freundschaft zwischen Gawan und Parzival übergegangen.⁹⁷ Gawans Perspektive auf Parzival ist nicht die des Ither-Mörders.

Ein weiterer zwischen Gawan und Parzival zu beobachtender ‚Austausch‘ ersetzt ganz konkret ein sichtbares Attribut Ithers, nämlich dessen Pferd. Vor

94 Da sagte der edle Gawan: ‚Hier wird es eine Versöhnung geben, die niemand scheidet als der Tod.‘ Da kamen die hinauf in die Burg, die der Rote Ritter draußen gefangen genommen hatte, und gingen zum König. Sie erzählten, wie sich alles zugetragen hatte (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 392,17–23).

95 Der Bezug zum Kainsmal ergibt sich erst später aus Trevrizents Perspektive (ebd., v. 464,16–465,13; 475,20–25; 499,13–30).

96 Die Formulierung Gawans wirkt im Handlungskontext etwas umständlich, mit Referenz auf die Parallelstelle ließe sich die *suone* als Wiedergutmachung jedoch sowohl auf Parzivals vorbildlich höfisches Verhalten als Ritter als auch auf die Beziehung Parzival – Gawan deuten.

97 Ich verstehe auch Gawans Dank an Gott, dass er ihn und Parzival nicht im Kampf der gegnerischen Parteien habe aufeinander treffen lassen (ebd., v. 392,30–393,2), in erster Linie als Ausdruck seiner Freundschaft. Die drohende Verwandtentötung, die hier in der Forschung hervorgehoben wurde (vgl. Mohr, Wolfgang: ‚Obie und Meljanz. Zum 7. Buch von Wolframs ‚Parzival‘“ (1957). In: Rupp, Heinz (Hrsg.): *Wolfram von Eschenbach*. [Wege der Forschung 57]. Wiss. Buchges.: Darmstadt 1966 [zuerst 1958], S. 261–286; S. 279), sehe ich als Problem durchaus im Raum stehen, hier jedoch nicht konkretisiert.

Bearosche ist Gawan beim Schwertkampf gegen Meljanz sein Pferd *mit den kurzen ôren Ingliart* (v. 389,26) entlaufen, der Rote Ritter hat es eingefangen und weil sein eigenes Pferd schwer verwundet ist, wählt er sich nun dieses. Die anderen Pferde schenkt er, wie oben beschrieben, den Knappen (vgl. v. 389,18–30). Mehrmals wird vom Erzähler auf die Besonderheit dieses namentragenden Pferdes und seine Zugehörigkeit zu Gawan hingewiesen (nochmals v. 398,14–17). Vom Rezipienten können die auf Figurenebene natürlich nicht intendierten ‚Gaben‘ des Zufalls sehr wohl als Ausdruck der Verbindung zwischen Parzival und Gawan verstanden werden. Auffällig ist zudem, dass dieser Pferdewechsel auf zeichenhafter Ebene geradezu ein Schuldwechsel ist. Denn während Parzival sein rotes Itherpferd gegen Gawans vorbildliches Heldenross tauscht, reitet Gawan aus den letzten Versen des achten Buches auf Gringuljete *mit den rôten ôren* (v. 339,29) hinaus ins Ungewisse (v. 432,25). Von diesem wissen wir bereits, dass es ein Geschenk von Lâhelins Bruder Orilus an Gawan war (v. 339,27–340,2), und aus Trevrizents Mund werden wir im neunten Buch erfahren, dass es Lâhelins Beute aus dem *rêroup* an dem von ihm getöteten Gralsritter Lybbeals ist (v. 473,22–474,4).⁹⁸ Damit soll nicht behauptet werden, dass Gawan irgendeine Mitschuld am *rêroup* Lâhelins oder Parzivals träge.⁹⁹ Vielmehr sehe ich hier eine narrative Strategie, die

98 Weil Parzival ebenfalls ein Gralspferd reitet, erkennt Trevrizent ihn als Lâhelin, vgl. oben. Dieses ist ihm jedoch im Kampf mit einem Gralsritter, bei dem er Gawans Pferd Ingliart verloren hat, durch dessen Flucht zugefallen, vgl. Wolfram: *Parzival* (Anm. 26), v. 443,6–445,26 (Vergleich mit Lâhelin v. 445, 21!); 500,1–22.

99 So Lewis, Gertrus Jaron: *Das Tier und seine dichterische Funktion in Erec, Iwein, Parzival und Tristan*. (Kanadische Studien zur deutschen Sprache und Literatur 11). Lang: Bern u. a., S. 122, wogegen sich Ohly, Friedrich: „Die Pferde im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach (1985)“. In: Ohly, Friedrich: *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*. Hrsg. von Uwe Ruberg und Dietmar Peil. Stuttgart u. a. 1995, S. 323–364, hier S. 334, Anm. 33 ausspricht: „Daß das überraschende Geschenk des Orilus Gawan an der Schuld seiner Herkunft aus dem Leichenraub teilnehmen lassen sollte, da auch Parzival Ithers Pferd mit *rêroup* an sich nahm [so Lewis, S. 122, C.R.], ist doch wohl zu sehr gesucht. ‚Dem geschenkten Gaul schaut man nicht ins Maul‘, und Gawan tut’s schon gar nicht. Da wir nicht hören, daß er von des Pferds Bewandnis wußte wie der besser informierte Leser, müßte es sich um eine unbewußte Schuldteilhabe handeln. Verständlich wäre es, wenn Lâhelin und dann Orilus von dem mit Schande gewonnenen Pferd sich wieder zu trennen suchten, um sich möglichen Folgen zu entziehen, und sei es durch eine großzügige Schenkung.“ Ich stimme Ohlys Argumentation zu bis auf seine Psychologisierung, die m. E. hier nicht weiterführt. Stattdessen schlage ich vor, die Umverteilung der schuldkonnotierten Zeichen (Rot, Pferd, der Name Lâhelin), die ohne Zweifel ersichtlich ist, als narrative Strategie einer sukzessiven Entkopplung Parzivals von Ither und seinem Vergehen zu verstehen.

über viele kleine Schritte hinweg die rote Erscheinung Parzivals sukzessive von Ither entkoppelt, ihre Bedeutung relativiert und sie so zum Verschwinden bringt. Beginnend mit der Blutstropfenszene und wesentlich über die Geschehnisse im Kampf um Bearosche wird Ither in der Wahrnehmung des Rezipienten Schritt für Schritt durch Gawan ersetzt, sozusagen positiv ‚überschrieben‘. Die *descriptio* Parzivals vor dem Kampf mit Gawan zu Beginn des vierzehnten Buches zeigt dementsprechend – vor allem, wenn man sie vor der Folie von Ithers Beschreibung liest –, dass Parzival nicht mehr von der Röte der Rüstung dominiert wird, sondern sich die Rüstung über seine Geschichte, seine Kämpfe anverwandelt hat:

*der was in strite eins mannes her.
ûz heidenschaft verr über mer
was brâht diu zimierde sin.
noch rœter denn ein rubbîn
was sîn kursît unt sîns orses kleit.
der helt nâch âventiure reit:
sîn schilt was gar durchstoehen.¹⁰⁰*

Es ist nicht mehr das Rot, es ist die Geschichte Parzivals, die an seinem Äußeren zeichenhaft sichtbar wird. Der Erzähler setzt den Rezipienten wieder auf die Spur der Pferde: *von Munsalvæsche wâren sie, / beidiu ors* (v. 679,23 f.). Während Gawan das *rêroup*-Pferd Gringuljete mit den *rôten ôren* reitet, ist Parzivals Pferd ein gerade nicht durch Tötung gewonnenes Gralspferd. Beim Zweikampf zwischen Parzival und Gawan wird Parzival dann auch folgerichtig nicht mehr als Roter Ritter benannt, er ist *Gâwânes kampffgenôz* (v. 688,13) und *der weinde gast* (v. 688,23), bevor er selbst Gawan seinen Namen sagt (v. 689,22–24). War zwischen Parzival und Ither das Verkennen zentral, so führt das Verkennen zwischen Parzival und Gawan immer zum Erkennen: Die Reziprozität kaschiert den potentiell tödlichen Agon und macht ihn vergessen. Dabei scheint mir gerade wieder auf dem höfischen Kommunikationsspiel um Anerkennung der Schwerpunkt zu liegen, denn darum geht es im Gespräch zwischen Gawan und Parzival nach dem Kampf. Die Figur absoluter Identität der beiden (vgl. v. 689,5 f., 29–690,2) ist dabei zunächst als Schutz für Gawans *pris* zu verstehen, der im Kampf deutlich unterlegen war (vgl. v. 689,16–19). Die Reziprozitätsbeteuerung lässt die Bestimmung eines Siegers bzw. Verlierers nicht zu: *du hâst dir selben an gesigt, / ob dîn herze triwen*

100 Der war im Kampf als Einzelner ein Heer. Aus dem Heidenland weit übers Meer war sein Helmschmuck hergebracht worden. Noch röter als ein Rubin war sein Waffenrock und die Einkleidung seines Pferdes. Der Held war auf Aventure ausgeritten: Sein Schild war überall durchstoehen. (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 679,7–13).

Martin Baisch - 9783653064438

phligt. (Du hast dich selbst besiegt, wenn dein Herz (mir) die Treue hält, v. 690,1 f., vgl. den Erzählerkommentar v. 680,1–9).¹⁰¹ Im Zeichen dieser idealen höfischen Reziprozität steht auch Parzivals Kampf gegen Gramoflanz, als Gawan,¹⁰² stehen die folgenden und letzten Kämpfe, die nach dem Muster des Kampfes zwischen

101 Diese Anerkennung verstetigenden kommunikativen Spielformen höfischer Reziprozität, die gewissermaßen die ernste Seite des Agonalen verdecken, indem diese rhetorisch verunmöglicht wird, scheinen mir übersehen zu werden, wenn die Forschung noch stets in der Tradition einer Verabsolutierung der Perspektive Trevrizents die Figur der Identität auf das Motiv des Verwandtenkampfes und Parzivals Vergehen der Verwandtentötung hin auslegt, vgl. traditionsbildend etwa Wapnewski 1955 (Anm. 5), S. 125, 136, 138. Ich möchte dies nicht in Abrede stellen, jedoch zu bedenken geben, dass die moralische Schwere dieses Aspekts durchaus relativiert wird: Etwa indem Parzivals Selbstbeichtigung (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 689,1–4) durch Gawans Selbstironie (ebd., v. 689, 16–19; 25 f.) kontrastiert wird. Auch nach dem Bruderkampf zwischen Parzival und Feirefiz tröstet Gawan Parzival mit der entgegengesetzten Auslegung, die das Agonale sogar zum Mittel der Erkenntnis von idealer Reziprozität erklärt: *sit aber strit von iu geschach, / ir erkennt ein ander deste baz* (Wenn ihr aber gegeneinander gekämpft habt, kennt ihr einander umso besser, ebd., v. 760,5), vgl. zu dieser Denkfigur Loraux 1994 (Anm. 41) Selbst das Zerspringen von Ithers Schwert, dem letzten Attribut desselben an Parzival, ist in seiner Eindeutigkeit relativiert: *von Gaheviez daz starke swert / mit slage ûfs heidens helme brast, / sô daz der küene rîche gast / mit strûche venje suochte. / got des niht langer ruochte, / daz Parzivâl daz rê nemen / in sîner hende solde zemen: / daz swert er Ithère nam, / als sîner tumpheit dô wol zam*. (Das starke Schwert von Gaheviez zersprang beim Schlag auf den Helm des Heiden, so dass der kühne, edle Fremde strauchelnd auf die Knie ging. Gott wollte es nicht länger, dass Parzival der Leichenraub in seinen Händen nützlich wäre. Das Schwert hatte er Ither abgenommen, was damals gut zu seiner Dummheit passte. Ebd., v. 744,10–18). Zum einen ist hier nicht konkret die Schuld der Verwandtentötung angesprochen, sondern in erster Linie der *rêroup*, zum anderen werden gleichsam zwei Deutungsangebote für das Zerspringen des Schwerts gemacht, indem dieses zunächst kausallogisch als Folge des mächtigen Schlags auf Feirefiz' Helm erscheint, dann vom Erzählerkommentar final mit göttlicher Providenz in Verbindung gebracht wird.

102 Anders als Fuchs-Jolie 2007 (Anm. 80), S. 47, sehe ich hier nicht Parzival „als reine Kampfmaschine“ agieren, „die *strîten* und *prîs* schon beinahe als Selbstzweck betreibt“. Im Gegenteil, eine starke Motivation für Parzivals Verhalten scheint mir in der Reziprozitätsbeziehung zu Gawan zu liegen, die der Erzählerkommentar v. 706,23 betont, wenn er sagt, Parzival kämpfe *für friundes nôt* – für den Freund in Not. Zeichen der idealen Reziprozität und Handlungsvorausdeutung in diesem Sinne ist auch schon die exakt gleiche Kleidung, die Gawan und Parzival nach ihrem Kampf anlegen (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 695,14 f.).

Parzival und Gawan regelmäßig durch ein Erkennen unterbrochen und in verbale höfische Kommunikationsspiele überführt werden.¹⁰³ Sie kreisen zu einem Großteil um den *pris* Parzivals, dessen Übermaß beinahe in sprachliche Redundanz kippt (vgl. v. 694, 26–700, 14; bes. 698, 25–699, 16).¹⁰⁴ Die ganze Schlusspartie liest sich als ein um Parzival wogendes Fest höfischer Reziprozität, das fortwährend Anerkennung erzeugt.

Parzival kann seine Identität als Roter Ritter positiv aufladen, gerade weil das Spiel um Anerkennung zwischen ihm und Gawan fortgesetzt wird. Dass sein Weg gegen alle Vorhersage (Trevrizent, Frageritual) auch von Gott und der Gralsgesellschaft anerkannt wird, ist ein Paradoxon, das die Forschung beschäftigt. Stephan Fuchs-Jolie formuliert treffend:

Was diesen Ritter zum Gralkönig qualifiziert, ob ihn überhaupt etwas qualifiziert außer der schieren Erwählung, ist qua handelndem Körper nicht zu verdeutlichen, es ist als Geschehenslogik nicht sichtbar zu machen.¹⁰⁵

Ich möchte die Verschiebung eines Erzählens des Erzählens von Parzival in den Gawan-Partien deshalb jedoch nicht als eine über die narrative Darstellung vermittelte Distanzierung zu Parzival, als seine Unsichtbarmachung im Sinne einer Zeit des ‚Büßens‘ in der dienstrechtlich-immanent metaphorisierten Beziehung zu Gott begreifen (wie Fuchs-Jolie), sondern, im Gegenteil, als Wolframs Kunstgriff, die Figur Parzival zu überhöhen.¹⁰⁶ Unsichtbar gemacht wird nicht Parzival, son-

103 Das Eintreffen Gawans beendet den Kampf zwischen Parzival und Gramoflanz und ermöglicht Gawan eine rhetorische Retourkutsche an den eingebildeten Gramoflanz; Artus und Gawan erkennen Parzival *pris* (ebd., v. 708, 14) und *hōhiu werdekeit* (v. 708, 16) zu, auch wenn er sich den Kampf erschlichen habe; der Kampf zwischen Gawan und Gramoflanz wird dann durch die Verheiratung desselben mit Itonje und zahlreiche weitere Eheschließungen und Friedensschlüsse ‚ersetzt‘ (v. 706, 26–708, 20; 729, 25–29). Auch der letzte erzählte Kampf zwischen Feirefiz und Parzival folgt diesem Muster, indem das Zerbrechen von Parzivals Schwert zum Gespräch der beiden, dieses zu Erkennen und gegenseitiger Anerkennung führt (v. 744, 14–752, 22).

104 Sehr gut zu sehen ebd., v. 699, 13–16; vgl. auch die Gegnerkataloge von Feirefiz und Parzival (v. 769, 29–773, 6).

105 Fuchs-Jolie 2007 (Anm. 80), S. 47.

106 Ich stimme den überzeugenden Beobachtungen Fuchs-Jolies grundsätzlich zu, möchte nur einen anderen Standpunkt im Bezug auf die Bewertung derselben einnehmen: Denn bei der Deutung von Parzivals Weg in den Gawan-Büchern als Negativierung der Figur scheint mir, auch wenn man das Ganze immanent gewendet sieht, der Denkfigur Vergehen/Schuld – Buße letztlich ein zu stark theologisches Gewicht gegeben. Im Grunde löst sich ja jede vermeintliche Eindeutigkeit einer Schuld Parzivals durch die Fokalisierungen auf.

dern Ither und damit Parzivals Vergehen der Tötung und der geraubten Identität. Indem nicht direkt von Parzival erzählt wird, sondern indirekt, kann Wolfram die Frage der Qualifizierung ganz an die Figurenperspektiven abgeben. Es ist immer wieder hervorgehoben worden, dass wir von Parzival in den Gawan-Büchern (direkt oder indirekt) als Kämpfendem erzählt bekommen.¹⁰⁷ Dies ist jedoch nur ein Aspekt. Parzival ist viel mehr als das, er ist so präsent, dass er zum *urhap diss mæres* (v. 392,29), zum Grund für die Ereignisse wird: Als Gawan auf Bearosche sich schon entschieden hat, nicht einzugreifen, ist seine Erinnerung an Parzivals Worte (v. 332,9–14) der Grund, sich doch als Obilots Ritter zu verdingen:

*nu dâhter des, wie Parzivâl
wîben baz getrûwt dan gote:
sin bevelhen was dirre magde bote
Gâwân in daz herze sîn.*¹⁰⁸

Die Stelle ist nicht nur ein Beleg für Gawans Anerkennung Parzival gegenüber, sie zeigt dessen ereignisleitende Präsenz – auch in der Abwesenheit. Ähnlich wirksam im Sinne einer Beförderung der Friedens- und Ehestiftung auf Bearosche durch Gawan wird die vom schon wieder fortgezogenen Parzival geschickte Gesandtschaft der Gefangenen (vgl. oben). Und schließlich ist es Parzival, der auf Schampfanzun Gawans Leben rettet. Schon beim ersten Anblick Vergulahts erkennt Gawan Parzival im ‚Als-ob‘, womit das Trügerische des Scheins bereits markiert ist, denn Vergulaht ist Gawans Feind: *Gâwânen des bedûhte, / do der kûnec sô gein im lûhte, / ez wære der ander Parzivâl* (Als der König ihm so ent-

107 Die Forschung interpretiert das Kämpfen Parzivals diametral entgegengesetzt als Schuldverstrickung oder positive Leistung zur Erreichung der Gralsherrschaft. Die erste Position etwa bei Zutt, Herta: „Parzivals Kämpfe“. In: Besch, Werner / Grosse, Siegfried / Rupp, Heinz (Hrsg.): *Festgabe für Friedrich Maurer zum 70. Geburtstag*. Schwann: Düsseldorf 1968, S. 178–198, die andere Position vertritt Jones, Martin H.: „Parzivals Fighting and his Election to the Grail“. *Wolfram-Studien* 3, 1975, S. 52–71. Das Unbefriedigende der Ergebnislage fasst Fuchs-Jolie 2007 (Anm. 80), S. 47, Anm. 34 zusammen: „Beide Aspekte sind eben zugleich gültig, aber keiner für sich hinreichend, die Figur und ihr Handeln kohärent plausibel zu machen.“ Auf die Ambivalenz der Polyfokalität und damit die Virtuosität des Erzählens hebt ab Schu, Cornelia: *Vom erzählten Abenteuer zum Abenteuer des Erzählens. Überlegungen zur Romanhaftigkeit von Wolframs Parzival*. (Kultur, Wissenschaft, Literatur 2). Lang: Frankfurt a. M. u. a. 2002.

108 Nun dachte er daran, dass Parzival den Frauen mehr vertraut als Gott: Seine Empfehlung wurde Bote des jungen Fräuleins in Gawans Herz (Wolfram: *Parzival* [Anm. 26], v. 370,18–21).

gegenleuchtete, schien es Gawan, als wäre das der zweite Parzival, v. 400,13–15).¹⁰⁹ Weil aber Vergulaht tatsächlich schon von Parzival besiegt und zur Gralssuche verdingt wurde, wird die Substitution nun als Strafe an den gefangenen Gawan weitergegeben: *sus behielt hêr Gâwân dâ sîn leben* (So behielt dort Herr Gawan sein Leben, v. 426,10; die Szene beginnt 424,7). Als vor Schastelmarveile Plippalinot Gawan von Parzivals Durchreise am Vortag erzählt (v. 558,28–559,23), ist Lischoy's ritterlicher *prîs* der Aufhänger. Im Vergleich von Lischoy's und Ither wird eine implizite Rangordnung der besten Ritter erstellt, die der ungenannte Parzival anführt: *der Ithêrn vor Nantes sluoc, / mîn schif in gestern über truoc* (Denjenigen, der Ither vor Nantes getötet hat, hat mein Schiff gestern übergesetzt, v. 559,9 f.). Die Tötung Ithers ist hier nicht als Vergehen markiert, sondern erscheint als Turniererfolg.¹¹⁰ Der handlungschronologischen Hierarchisierung von Parzival und Gawan wird insofern eine perspektivengebundene hinzugefügt (Lischoy's Ruhm wurde nur durch Ither übertroffen, den Parzival besiegt hat; Gawan hat Lischoy's besiegt), und Gawans Frage nach Parzivals Kenntnis von der Aventure auf Schastelmarveile markiert eine abgewiesene Alternative:¹¹¹ Dass Parzival ein anderes Ziel hat (den Gral), ist die Bedingung der Möglichkeit von Gawans Geschichte.¹¹²

109 Im Artusroman begegnet *daz ander paradise* als falsches, problematisches Paradies, vgl. Schnyder, Mireille: „Das ander paradise“. Künstliche Paradiese in der Literatur des Mittelalters“. In: Benthien, Claudia / Gerlof, Manuele / Wenner, Stefanie (Hrsg.): *Paradies. Topografien der Sehnsucht*. (Literatur, Kultur, Geschlecht. Kleine Reihe 27). Böhlau: Köln u. a. 2010, S. 63–75.

110 Dementsprechend gibt es auch keine Erwähnung der roten Rüstung. Plippalinots Sichtweise trifft sich mit derjenigen Iwanets, vgl. dessen Gratulation an Parzival direkt nach dem Kampf gegen Ither, Wolfram: *Parzival* (Anm. 26), v. 156,12–14.

111 Zum Begriff vgl. Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Hrsg. v. Manuel Braun, Alexandra Dunkel, Jan-Dirk Müller. De Gruyter: Berlin u. a. 2012, S. 350–359. Die Anwendbarkeit auf Andeutungen potentieller Erzählalternativen im höfischen Roman proklamiert Bleuler, Anna Kathrin: *Essen – Trinken – Liebe. Kultursemiotische Untersuchung zur Poetik des Alimentären in Wolframs ‚Parzival‘*. (Bibliotheca Germanica 62). Francke: Tübingen u. a. 2016, S. 262 f.

112 Anders Schuhmann, Martin: *Reden und Erzählen. Figurenrede in Wolframs Parzival und Titarel*. (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 49). Winter: Heidelberg 2008, S. 107 f., der solche Erwähnungen Ithers „ohne starken Handlungsbezug“ lediglich dazu dienen sieht, „die erste ritterliche Tat Parzivals zu thematisieren: Die Tötung Ithers ist ein Vorgang, der im Gedächtnis der Hörer gehalten werden soll.“ Meine Ausführungen haben jedoch gezeigt, dass hier zu differenzieren ist und solche Marker narrative Funktionen übernehmen können, die sie jenseits paradigmatischer

Die Gawan-Bücher sind insofern eine ‚Arbeit am Mythos‘ Parzival in dem grundlegenden Sinne, dass sie ihn durch die Entrückung als das Eigentliche kenntlich machen:¹¹³ Parzival ist nicht (mehr) da, aber er ist der Grund für die Geschehnisse. Auch wenn nicht von Parzival erzählt wird, weist doch alles auf ihn hin, und zwar nicht nur in der Perspektive Gawans. Auch Ginover erwähnt Parzival und datiert seinen Aufbruch vom *Plimizæl* vor *fünftehalb jâr und sehs wochen* (v. 646,14) gemeinsam mit dem Gawans als Beginn und Grund ihrer Abgeschiedenheit von *stæten fröuden* (v. 646,14–22). Zusätzlich schafft sich der Erzähler Gelegenheiten, den Namen Parzival präsent zu halten.¹¹⁴

Die Mythisierung Parzivals in den Gawan-Partien, die sukzessive Entkopplung von Ither und der beinahe hypertrophe Preis durch die Artusgesellschaft in den letzten Büchern – zu beobachten war, dass die Identität der Figur Parzival über die Identifizierungen anderer Figuren, im Wesentlichen über diejenigen Gawans narrativ konstruiert wird. Das Spiel des Erzählers mit Parzivals Identifizierbarkeit als Roter Ritter ist kein Hinauserzählen Parzivals aus der Geschichte, sondern gerade die Verfestigung von dessen beinahe mythischer Besonderheit, seiner Unverwechselbarkeit: Der eine, der als Roter Ritter Außergewöhnliches vollbringt, den aber kaum einer erkennen kann, außer Gawan – das ist Parzival. Die Anerkennung Gawans und der anderen Figuren qualifiziert Parzival nicht für das Gralskönigtum, aber sie produziert bereits jene Erwähltheit, die die Berufung

Ähnlichkeitsbeziehungen als bedeutungstragend für sekundäre Syntagmen ausweisen.

- 113 Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1979. Ich verwende den Begriff des Mythos hier weitestgehend vorterminologisch als pragmatische Kategorie um den Effekt der narrativen Technik zu fassen, die Parzival immer wieder zur Motivation für die Handlung der Gawan-Bücher macht. Die Erzählungen von Parzival (als Rotem Ritter) ließen sich insofern als Begründungserzählungen verstehen.
- 114 Dies immer mit positiver Konnotation, z. B. im zehnten Buch, als Malcreatiures Pferd beschrieben wird: *frou Jeschût diu werde / iedoch ein bezzer pfärt reit / des tages dô Parzivâl erstreit / ab Orilus die hulde: / die vlôs se ân alle ir schulde*. (Die edle Dame Jeschute war noch auf einem besseren Pferd geritten an dem Tag als Parzival von Orilus das Wohlwollen erkämpfte; das hatte sie ohne alle Schuld verloren. Wolfram: Parzival [Anm. 26], v. 520,10–14). Zum Zwecke einer anschaulicheren *descriptio* des schlechten Kleppers Malcreatiures wird Parzivals Rehabilitierung Jeschutes einge spielt, jedoch in einer Weise, die jenem volle Anerkennung als Retter zuspricht ohne zu erwähnen, dass er gleichzeitig an ihrem Schicksal die Schuld trug. Auch v. 586,16 f., im Minneexkurs zu Beginn des zwölften Buches, betont Parzivals *triuwe* als Grund für den Minnebann.

zum Gral dann nur noch als formale Bestätigung erscheinen lässt.¹¹⁵ Was der Erzähler im Prolog der ersten Gawanpartie formuliert, wenn es darum geht, dass die *âventiure*, die manchem sogar mehr Anerkennung entgegen bringe als *des mæres hêrren Parzivâl*, sich jetzt mit dem *werden erkanden Gawan* beschäftige (v. 338,1–7), darf man als Programm einer raffinierten, auf den ersten Blick paradox anmutenden, im Lichte idealer höfischer Reziprozität aber völlig einleuchtenden Sympathienlenkung begreifen: *swer sinen friunt alle mâl / mit worten an daz hœhste jagt, / der ist prises anderhalb verzagt* (Wer seinen Freund jedes Mal mit Worten zum höchsten Ruhm hinauftreibt, der ist unfähig zu anderem Lob, v. 338,8–10). Dass Gawan das Lob des Erzählers zuteil wird sowie Erzählraum und -zeit sich als eigenständige Figur zu profilieren,¹¹⁶ verleiht dessen Anerkennung für Parzival eine höhere Wertigkeit, was wiederum die Anerkennung des Erzählers für Parzival beglaubigt und potenziert. Gawan ist insofern nicht nur ein Spiegel für Parzival, das Verhältnis der beiden Figuren bei Wolfram ist vielmehr auf allen Ebenen narrativer Gestaltung als ein ideal reziprokes, geradezu ein symbiotisches zu erkennen.¹¹⁷

-
- 115 Die Suggestion einer ursächlichen Relation von Kampfesruhm und Gralswürdigkeit ist nicht von der Hand zu weisen, vgl. die Zusammenstellung einschlägiger Textbelege bei Schiroke, Bernd: „IV. Themen und Motive“. In: Heinzle, Joachim (Hrsg.): *Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch*. De Gruyter: Berlin u. a. 2011, S. 379–381; S. 380 f.: „Nachdem Cundrie Parzivals Erwählung verkündet hat, wendet dieser sich mit Rückbezug auf Trevrizents Worte (468,12–14) an die Anwesenden: *en franzoys er zin allen sprach / als Trevrizent dort vorne jach, / daz den grâl ze keinen ziten / niemen möht erstrîten, / wan der von gote ist dar benant* (786,3–7: Auf Französisch sagte er zu ihnen allen, die Worte Trevrizents wiederholend, daß niemand zu keiner Zeit den Gral erkämpfen kann, es sei denn, daß er von Gott dazu benannt ist). Nellmann stellt im Kommentar seiner Ausgabe zu Recht fest: ‚Strenggenommen besagen beide Formulierungen, daß man den Gral *erstrîten* (bzw. *bejagen*) kann; Bedingung dafür ist die Berufung durch Gott [...]‘“ (zitiert wird Nellmann 2006 [Anm. 26], S. 771). Vgl. auch die Hinweise Schiroke ebd. auf des Erzählers Betonung der ritterlichen Qualitäten von Anfortas, Parzival und Feirefiz gerade beim Gral am Ende: Wolfram: *Parzival* (Anm. 26), v. 815,11–13; 17–20.
- 116 Vgl. die in den Gawanbüchern beobachtbare Nähe Gawans zum Erzähler, der seine Kompetenz an die Gawanfigur als innerfiktionalen Spielleiter abgibt. Linden, Sandra: „Spielleiter hinter den Kulissen? Die Gawanfigur in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘“. In: Vollmann-Profe, Gisela / Dietl, Cora (Hrsg.): *Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug*. Niemeyer: Tübingen 2007, S. 151–166.
- 117 Die Überlegungen werden weitergeführt und in größeren Kontexten perspektiviert in meinem Habilitationsprojekt „Gleichzeitigkeit und Doppelung. Strukturesemantiken narrativer Synchronisierung im höfischen Roman“.

V. Fazit

Der Fokus auf die Relationen von Erkennen/Verkennen und Anerkennen hat es ermöglicht, die weitreichenden Beziehungsgeflechte aufzudecken, die den *Parzival* über die gut untersuchten verwandtschaftlichen Beziehungen hinaus prägen.¹¹⁸ Dabei ließen sich bisher weniger beachtete Details bzw. Szenen in einen größeren Verweiszusammenhang bringen und vor diesem Hintergrund deuten. Auch narrative Details, die im Handlungskontext irritieren, sind über paradigmatische Verknüpfung an die Geschichte der Figur Parzival anschließbar. Wobei es mir darauf ankam, zu zeigen, dass gerade die narrative Technik paradigmatischen Anschlusses konkrete Syntagmen ausbildet, auf einer anderen Ebene – die Geschichte von Parzivals Wiedergutmachung seiner Tötung Ithers in der Anverwandlung von dessen Ritteridentität etwa ist über solch ein sekundäres Syntagma erzählt. Der *Parzival* ist voll von narrativen Details, die sich aus dem Kontext zunächst nicht erschließen. Die Frage nach der Ausbildung sekundärer Syntagmen könnte sich hier als produktive Zugangsweise herausstellen.

Erkenntnisgewinne für die Interpretation des *Parzival* insgesamt wären damit zunächst auf der Ebene des Narrativen zu formulieren: Die Figur Parzival ist, dem wird jeder Rezipient zustimmen, obwohl wir von ihr kaum einmal eine Innensicht respektive Indizien für ihre ‚inneren Vorgänge‘, ihr Denken, Fühlen erhalten, alles andere als ‚flach‘ zu nennen. Der Eindruck eines vielschichtigen Charakters generiert sich auch nicht durch das Handeln Parzivals, sondern vor allem dadurch – und das scheint mir eine grundlegende Erkenntnis –, dass Parzival fortlaufend indirekt, über seine Interaktionen mit anderen Figuren charakterisiert wird. Die Identifizierungsfunktion der Anderen für Parzival ist dabei noch unter-

118 Bertau, Karl: „Versuch über Verhaltenssemantik von Verwandten im ‚Parzival‘ (1978)“. In: Ders. (Hrsg.): *Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte*. C.H. Beck: München 1983, S. 190–240; Schmid, Elisabeth: *Familiengeschichten und Heilsmythologie. Die Verwandtschaftsstrukturen in den französischen und deutschen Gralromanen des 12. und 13. Jahrhunderts*. (Beihefte ZfrPh 211). Niemeyer: Tübingen 1986; Peters, Ursula: *Dynastengeschichte und Verwandtschaftsbilder. Die Adelsfamilie in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters*. (Hermaea 85). Niemeyer: Tübingen 1999, S. 292–309; Kellner, Beate: „Wahrnehmung und Deutung des Heidnischen in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘“. In: Grenzmann, Ludger u. a. (Hrsg.): *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)*. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen N.F. 4). De Gruyter: Berlin u. a. 2009, S. 23–50.

schätzt, vor allem, was die vermeintlichen ‚Hintergrundfiguren‘ wie Lähelin anbelangt.¹¹⁹ Eine Hierarchisierung von Vorder- und Hintergrund ist für den *Parzival* grundsätzlich nicht möglich.¹²⁰ Aus dem einfachen Grund, weil auch von Parzival erzählt wird, wenn nicht von ihm erzählt wird: Wie Parzival der Schnittpunkt ist, in dem die genealogischen Linien von Grals- und Artusgesellschaft sich treffen, so ist auch die restliche ‚Welt‘ des Romans auf Parzival ausgerichtet. Dies heißt nun bei weitem nicht, dass die Romanwelt sich in ihren Funktionalisierungen erschöpfen würde, im Gegenteil, es ist die große Kunst Wolframs, eine ‚epische Totalität‘¹²¹ geschaffen zu haben mit einer unübersehbaren Zahl an Figuren und Geschichten, deren jede aber mit Parzival verknüpft ist und dadurch zu seiner Charakterisierung beiträgt.

Die Untersuchung von Prozessen sozialer Interaktion in der Handlung dient dazu, solche indirekten Charakterisierungen sichtbar zu machen. Dabei kommt gerade dem Verkennen im dreistelligen Konzept der Anerkennung eine zentrale Rolle zu. Über das Verkennen wird im Modus des Irrealis eine Ebene in die Narration eingezogen, die gleichzeitig zur konkreten Handlung Charakterisierungen der Figuren leistet. Jedes Verkennen ist ein ‚Erkennen als‘, trifft insofern immer einen wahren Kern, weil sich hier ein Netz von Verbindungslinien aufbaut. Damit wäre man schließlich wieder beim Konzept der ‚Verkennenden Anerkennung‘, wie es Bedorf entworfen hat. Was aber im intersubjektiven, im politischen Kontext ein Mangel ist, nämlich die Tatsache, dass es kein echtes Anerkennen gibt, weil immer ein Quäntchen Verkennung des Anderen dabei ist, ist in der Literatur eine Art Katalysator des Erzählens: Hier wird gerade das Verkennen poetologisch produktiv.

119 Vgl. Brüggem, Elke: „Schattenspiele. Beobachtungen zur Erzählkunst in Wolframs *Parzival*“. *Wolfram-Studien* 18, 2004, S. 171–188 und Stock 2007 (Anm. 46), die auf diese vermeintliche Kulissenwelt und ihre noch zu erschließenden Bedeutungsdimensionen schon hingewiesen haben.

120 Nach Mohr 1966/1958 (Anm. 81) versteht man die Gawanpartien in Wolframs *Parzival* als flankierende Kontrasthandlung, die Hilfestellungen für das bessere Verständnis der Gralswelt und der Geschehnisse um Parzival leiste. Zur Forschungsgeschichte und der problematischen Bildung dualistischer Kategorien wie Parzivals Gotteszweifel, *tumpheit* und Grals Herrschaft vs. Gawans Gottvertrauen, Normbeherrschung und Rolle als Hüter der höfischen Ordnung vgl. Schiroke, Bernd: „V. Perspektiven der Interpretation“. In: Heinze, Joachim (Hrsg.): *Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch*. De Gruyter: Berlin u. a. 2011, S. 411–439; 425–430.

121 Schmid, Elisabeth: Studien zum Problem der epischen Totalität in Wolframs ‚Parzival‘. (Erlanger Studien 6). Palm & Enke: Erlangen 1976.